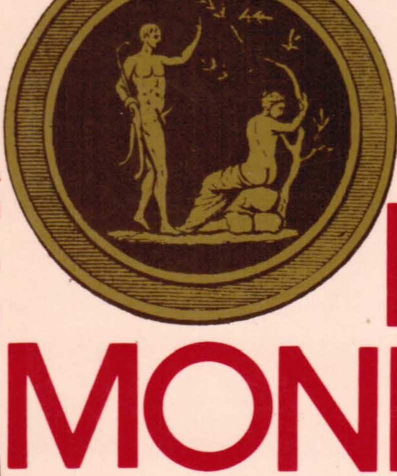
GASTON BOISSIER



LA FINE DEL MONDO PAGANO







LA FINE DEL MONDO PAGANO

(apparso in Francia nel 1891 e tradotto ora per la prima volta in Italia) è un libro che testimonia meglio di qualunque altro la grande «svolta» che si è generata nel grembo della civiltà occidentale con il passaggio dall'era del paganesimo, la religione spontanea, all'era del cristianesimo, la religione voluta. L'autore, Gaston Boissier, indaga sull'origine di questa «svolta» passando in rassegna, con esattezza critica e con ampia strumentazione erudita, gli avvenimenti e gli autori (ma soprattutto gli autori) del fatidico IV secolo, quello del Concilio di Nicea, il secolo di Costantino e di sant'Agostino, durante il quale il cristianesimo è riuscito ad imporre la sua dominazione, decretando, almeno formalmente, la fine del paganesimo. Tuttavia il cristianesimo, pur essendo riuscito a bandire i segni del paganesimo nei vari aspetti della vita religiosa, sociale e politica, non è mai stato in grado di eliminare completamente, e nemmeno di sostituire, i contenuti propri della cultura pagana, quali venivano impartiti nelle scuole e che avevano il loro punto di forza nell'arte della parola, cioè nella retorica, e quindi nelle elaborazioni superiori che da essa derivano, vale a dire la letteratura e la filosofia.
Questa è la constatazione fondamentale del libro di Boissier, il quale, attraverso il suo appassionante «racconto filologico», dimostra come il cristianesimo, per potersi affermare e sussistere, abbia dovuto assumere, quale elemento portante dei suoi contenuti, l'impostazione verbale, logica ed espressiva che lo spirito umano aveva elaborato nell'era della paganità. Ed è questa assunzione delle forme della classicità, espressione diretta del paganesimo stesso, che costituisce l'essenza del cattolicesimo: l'edificio logico che ha fornito al cristianesimo l'organizzazione mentale per la sua persistenza storica. Tutto ciò ha potuto durare per secoli fino al recente Concilio Vaticano II, che, con la formula non ben definita dell'ecumenismo, probabilmente ha dato inizio alla fuoriuscita del cristianesimo dalla *ratio* della cattolicità. La Chiesa, in vista del terzo millennio, scorgendo nell'impetuoso mutamento imposto dai tempi nuovi un processo di progressiva e crescente secolarizzazione, ravvisa in ciò il risorgere dello spirito inestinguibile del paganesimo; di conseguenza essa si orienta verso la decisione di contrapporvisi accettando in pieno le consegne della scelta della sua ancestrale pulsione chiliastica. Comunque sia, l'«ideologia cristiana», nell'era del postcattolicesimo, dovendo essere elaborata in modo da poter prendere posizione nei confronti delle varie secolarizzazioni, a cominciare dalle proprie, obbligatoriamente instaura le condizioni di uno scontro teologico che rinvia alla necessità di una rimessa in questione delle problematiche delle origini, quelle maturate in prossimità e nel corso del IV secolo, che sono la materia di questo studio di Boissier.

SUGARCO EDIZIONI

Come *Post-fazione* a *La fine del mondo pagano* è un pregnante saggio di Cesare Milanese in cui vengono analizzati e attualizzati gli elementi portanti del libro di Boissier, vale a dire l'assunzione da parte del cattolicesimo dell'edificio logico della classicità. E questo in un momento in cui il cristianesimo stesso - nel mezzo di una seconda svolta - sta rimettendo in campo le problematiche delle sue origini. «Comunque si presenti questo momento della nuova svolta - scrive Milanese - è certo che le questioni vissute nell'era del IV secolo dovranno essere completamente rivisitate, sia pure a significati modificati e rovesciati. Naturalmente gli interrogativi più pressanti e più acuti diventerebbero questi: con quali significati e con quali significanti opereranno i nuovi autori e i nuovi "imperatori"? Ma ci sono? E chi sono? A ben pensare questi non sono quesiti ipotetici, di là da venire. Sono magari sottintesi, non bene espressi, giacché esprimerli bene, del tutto apertamente, significa in definitiva dare inizio al finale del discorso... Il libro di Boissier suggerisce benissimo l'idea di un libro che sta parlando non solo della fine del paganesimo, ma anche della rinascita del paganesimo e perciò della fine del cristianesimo».

Gaston Boissier (Nîmes 1823 - Viroflay 1908) è considerato il più importante studioso francese della romanità. Storico, archeologo, letterato, nel 1876 fu eletto membro dell'Accademia di Francia, della quale divenne in seguito segretario perpetuo.
L'*Enciclopedia Italiana* riporta su di lui questo giudizio: «Ebbe in grado eminente le doti caratteristiche dell'ingegno francese, la capacità di assimilare i risultati dell'indagine scientifica e di esporre la materia grezza in forma limpidissima, vivificandola e dando a personaggi e cose antiche anima e vita».
Boissier considera l'uomo come «cittadino della storia» e vede in questa il disegno di realizzazione di quella dimensione di valore che Thomas Mann chiamerebbe «la nobiltà dello spirito».
Opere principali: *Terentius Varro* (1859); *Cicéron et ses amis* (1861), trad. ital. Rizzoli 1959; *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (1874); *L'opposition sous les Césars* (1874).
Le più note, dopo *La fin du paganisme* e *Cicéron et ses amis*, sono: *Promenades archéologiques: Rome et Pompei* (1880); *Nouvelles promenades archéologiques: Horace et Virgile* (1886); *Afrique Romaine* (1895); *Tacite* (1903); *La conjuration de Catilina* (1905).

L. 38.000

Titolo originale:
La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle.
Traduzione dal francese di Laura Sanchioni.

SugarCo Edizioni S.r.l., viale Tunisia 41, Milano, Italia.

GASTON BOISSIER

LA FINE DEL MONDO PAGANO





A CURA DI CESARE MILANESE

SUGARCO EDIZIONI

INTRODUZIONE

Con la fine dell'impero il paganesimo ormai è morto o sta per morire. Il grande avvenimento del IV secolo è rappresentato dalla vittoria definitiva del cristianesimo. Quella vittoria poneva certo un problema terribile: che cosa ne sarebbe stato di quell'antica civiltà che aveva ricevuto la propria impronta dalla religione degli antichi? Il cristianesimo avrebbe cercato in qualche modo di trovare un accordo con essa? Oppure si sarebbe comportato come avrebbe fatto più tardi l'Islam, il quale non voleva o non poteva assimilare elementi estranei, distruggendo tutto quanto trovava attorno a sé? Un problema di questo genere, come si può immaginare, era d'interesse vitale per l'avvenire del mondo; per fortuna fu risolto nel senso più aperto. La cultura grecoromana era penetrata troppo in profondità nelle nazioni occidentali perché potesse essere facilmente sradicata anche dall'opera di una religione trionfante. Ed esisteva, del resto, anche un'altra ragione che andava nel senso di impedirne la morte: il tipo di educazione che veniva impartito alla gioventù era rimasto identico in tutto il corso dell'impero; nel IV secolo, così come nel II e nel III, l'aristocrazia e la borghesia romane passavano tramite l'insegnamento di grammatici e retori dai quali imparavano quel gusto per le lettere antiche che sarebbe rimasto loro per tutta la vita. E la Chiesa, per quanto onnipotente potesse essere, non fece alcun tentativo per creare un tipo di educazione nuovo, o comunque del tutto conforme alle proprie dottrine; ebbe indubbiamente la sensazione che non sarebbe riuscita in un'impresa di tal genere; ma, rassegnandosi a conservare l'antica educazione, ebbe il merito di permettere una convivenza fra lo spirito degli antichi e il proprio dominio sulle anime. Coloro che si erano nutriti dei grandi scrittori dell'antichità non li dimenticheranno più; e nello stesso tempo apporteranno al cristianesimo uno spirito e sentimenti ricchi di idee e di valori assai diversificati; questi uomini, non potendo rinunciare né alle gioie della propria giovinezza né alla fede della loro maturità, dovranno necessariamente tentare di armonizzare queste due radici e di fondere, così come potranno, la Bibbia con Virgilio, Platone con san Paolo. E quella mescolanza era inevitabile;[1] ciascuno l'ha fatta a modo proprio e in proporzioni diverse, ma nessuno ha potuto astenersene totalmente. Se è vero che questa situazione appare più evidente in alcune opere di questo periodo, ad esempio nelle *Istituzioni divine* di Lat-

tanzio, nei *Dialoghi filosofici* di sant'Agostino, oppure nel *Trattato sui doveri dei sacerdoti* di sant'Ambrogio, che rappresenta una vera e propria imitazione del *De officiis* di Cicerone; e se nella *De consolatione philosophiae* di Boezio il posto riservato alla filosofia antica è così rilevante che si è persino dubitato di poter considerare cristiano questo autore, è pur vero che proprio coloro che facevano i maggiori sforzi per allontanarsi da quella mescolanza di culture sono stati per così dire costretti a subirla: è quel che accade, ad esempio, nel caso di Tertulliano.[2]

La letteratura cristiana nasce proprio da una mescolanza di questo genere: per i valori di fondo che esprime, essa appartiene certamente alla nuova dottrina, ma è come fosse stata fusa, per così dire, nello stampo dell'antichità. Tutti i poeti sembrano in modo particolare attenti a non allontanarsi dai loro predecessori; compongono elegie, odi, poemi didattici, epopee e cercano di renderli il più possibile somiglianti ai capolavori dei loro maestri. Non sappiamo che cosa si possa loro rimproverare; al contrario, una imitazione così fedele costituiva proprio una delle ragioni principali del loro successo. I cristiani erano loro grati per il fatto che quelle opere riaccendevano i ricordi della loro educazione e potevano ridar loro quel piacere e quel godimento dell'opera d'arte senza remore di alcun genere, quello stesso piacere che li aveva incantati nella loro giovinezza; e coloro che cristiani non erano ancora sentivano, nel momento in cui leggevano quei poeti, venir meno una delle principali obiezioni che circolavano nei confronti del cristianesimo. Nel momento in cui si constatava che tutto ciò poteva produrre buone opere, per di più impregnate dei modelli antichi, non era più possibile sostenere che si trattasse di una religione incompatibile con la comprensione delle lettere, oppure nemica del godimento delle arti. In questo senso si può affermare che i poeti cristiani sono stati i continuatori dell'opera degli apologisti e che, come costoro, hanno operato nel senso della distruzione dei pregiudizi contrari alla nuova fede, contribuendo a far sì che essa conquistasse il cuore dei letterati, attirasse a sé le classi elevate, quelle che governavano l'impero, e proprio in questo modo essi hanno contribuito a portare a compimento la vittoria del cristianesimo.

Ma come avrebbero potuto del resto, quei poeti, provare un qualche scrupolo nel rivestire le idee cristiane di una forma antica? Essi non facevano altro se non quello che era sempre stato fatto, e cioè seguivano un esempio, che era antico quasi come il cristianesimo stesso. Una letteratura cristiana interamente originale, nata per così dire da se stessa, in realtà non era mai esistita. Soltanto i *Vangeli* e le *Epistole* non erano per nulla debitori verso l'arte greca; dopo, la sorgente non sarà mai più pura, e dovrà sempre mescolarsi con affluenti estranei. Nell'*Epistola* di san Clemente, lo scritto cristiano più antico che ci sia giunto dopo gli scritti degli apostoli, si sente già l'influenza della retorica. Il modo stesso in cui egli espone le sue idee non è più quello di san Paolo, anzi in questa *Epistola* si trovano già dei giri di frase larghi e regolari che sono tipici dei discorsi dei retori. Gli scrittori del IV secolo, quando si servivano dei modelli dell'arte antica, non ponevano certo il cristianesimo su una nuova strada; restavano fedeli a tradizioni antiche.

Del resto, sarebbe loro convenuto fare diversamente? Si può forse pensare che essi, con le loro forze, senza soccorsi esterni, sarebbero stati capaci di creare una forma letteraria originale e degna di vivere? È un'ipotesi che ho molta difficoltà ad accreditare, dal momento che i colpi di fortuna di questo genere sono rari. Fino ad oggi il mondo ha conosciuto una sola letteratura capace di dare soddisfazione completa allo spirito dell'uomo, e questa è la letteratura della Grecia; e al suo seguito, in posizione distaccata, abbiamo le letterature dei popoli che hanno seguito la strada della sua civiltà e si sono ispirati al suo genio.

Ora, ai giorni nostri, ci è accaduto di udire esagerate condanne nei confronti dell'intera opera del Rinascimento, e abbiamo persino potuto ascoltare giudizi severi nei confronti dei nostri scrittori del XVII secolo, perché essi si sarebbero permessi di fondere insieme idee cristiane e reminiscenze dell'arte pagana. Il delitto, se di delitto si deve parlare, andrebbe ricercato più indietro nel tempo e, per essere coerenti, quei giudici così severi avrebbero dovuto proscrivere anche gli oratori e i poeti dell'epoca di Teodosio. Abbiamo visto infatti che lo stesso errore, per così dire, è stato commesso anche da costoro; è impossibile infatti trovare una qualche differenza significativa fra quegli antichi poeti cristiani e quelli più recenti. In realtà nel XIV secolo è stato ripreso quel lavoro che era stato bruscamente interrotto dai barbari nel corso del V secolo. Lavoro che, indubbiamente, è stato ripreso con uno spirito assai diverso. Verso la fine dell'impero, quella mescolanza di culture avveniva a vantaggio del cristianesimo; mille anni più tardi ad avere la meglio sarà invece la tradizione dell'antichità; ma, nel fondo, il metodo e le procedure sono gli stessi, e si può affermare, senza paura di esagerare, che il Rinascimento ha avuto inizio, in qualche modo, fin dal tempo di Teodosio.

Le invasioni barbariche hanno colto di sorpresa la letteratura del IV sec. nel momento in cui era al massimo splendore. Quando i barbari si sono gettati sull'impero, erano ancora in vita san Gerolamo e sant'Agostino, Claudiano e Simmaco, Prudenzio e Paolino di Nola. Non posso credere che una società, che era riuscita a dare i natali a un così grande numero di uomini di valore, possa essere considerata così debole e decrepita come si tende a credere e che fosse condannata inevitabilmente a perire. Al contrario, sembra di poter dire che avrebbe potuto vivere ancora a lungo, visto lo splendore della letteratura che produceva; e quindi, forse, quella società si è perduta per un semplice incidente della storia. Ma, in ogni caso, non si può certo affermare che sia morta del tutto; la fama dei grandi scrittori di quell'epoca è sopravvissuta fino ai giorni nostri; essi venivano letti ovunque nel Medioevo ed erano oggetto di generale ammirazione; è grazie a loro e allo stile adottato nel comporre le loro opere che, in tutto il corso di quell'epoca oscura, l'antichità non è morta. Dal momento che molto spesso essi avevano imitato i canoni di quell'antichità, e li avevano fatti rivivere, si è continuato a sentire la presenza di quella civiltà, anche se confusamente, proprio attraverso quelle opere. Esse avevano fatto sì che si conservassero nella memoria degli uomini i nomi di Cicerone, Seneca, Virgilio, e forse hanno suggerito ai più curiosi, nel momento in cui parlavano di loro e li citavano come esempi, l'idea di andarli a leggere. È

accaduto così che una religione che avrebbe dovuto, a quanto pare, distruggere le lettere antiche, in realtà le ha salvate.

Questa religione ci ha reso un grande servizio. Se cerchiamo di capire gli elementi essenziali della nostra civiltà, troviamo, come base e fondamento di tutto il resto, due elementi ereditati dal passato, senza i quali il presente è per noi inspiegabile, e cioè la letteratura antica e il cristianesimo. Per quanto questi due elementi siano per loro natura spesso contradditori, sentiamo che convivono dentro di noi, e qualunque di essi ci possa sembrare l'elemento predominante, nessuno arriva mai al punto di sopprimere l'altro. Possiamo dunque affermare che, nel momento in cui gli uomini del IV secolo cercarono in qualche modo di unificare quei due elementi, essi hanno lavorato per noi, ci hanno aiutato a essere ciò che oggi siamo. Malgrado la distanza che ci separa da loro, la loro storia non ci è estranea, anzi ci ha fatto risalire alle origini stesse della civiltà moderna, e questo è il motivo per cui mi è sembrato che meritasse questo lungo studio che le ho dedicato.

Libro I

LA VITTORIA DEL CRISTIANESIMO

Capitolo 1

LA CONVERSIONE DI COSTANTINO

I

All'inizio dell'anno 311, Costantino si apprestava a muovere guerra contro Massenzio. Era imperatore soltanto da cinque anni, avendo sostituito Costanzo Cloro, suo padre, ma quei cinque anni erano stati spesi bene. Politico assai abile e soldato valoroso, era riuscito a impedire ai Franchi l'attraversamento del Reno e a mantenere la pace interna. La Bretagna e la Gallia, che erano i suoi Stati, erano tranquille sotto la sua dominazione. Dopo aver solidamente affermato il suo dominio su quei territori, si apprestava a tentare la fortuna altrove; alla testa di un buon esercito, prendeva la strada dell'Italia e marciava verso Roma, dove Massenzio comandava da padrone.

La situazione dell'impero, allora, non era certo prospera come lo era stata pochi anni prima, quando Diocleziano celebrava con tanto fasto l'anniversario dei suoi venti anni di regno. Tuttavia si può dire che si viveva ancora sotto l'impulso dato da quel grande imperatore; i nemici esterni si affacciavano raramente ai confini, con timidi attacchi, e in generale il mondo, almeno in gran parte, era in pace. Insomma, nonostante le nuvole che si profilavano all'orizzonte, ci si poteva ritenere soddisfatti soprattutto se la mente riandava ai tempi delle crisi terribili che l'impero aveva attraversato alla fine del secolo precedente. Mai come allora era sembrato che fosse vicino alla fine; per un momento, sotto l'impero di Galliano, era sembrato che quella grande macchina fosse sul punto di disintegrarsi.

Le province, che non riuscivano più a essere difese dalle legioni, avevano pensato di proteggersi da sé nominando dei capi: si arrivò al punto che si videro fino a trenta imperatori regnare contemporaneamente. Per fortuna, a Roma non mancarono mai buoni generali; essa fu salvata da alcuni valorosi uomini di guerra che arrestarono i barbari e riconquistarono le province: Claudio il Gotico, Aureliano, Probo, soprattutto Diocleziano, il quale ebbe sui suoi predecessori il vantaggio di regnare per ben vent'anni, mentre loro avevano fatto solo una fugace comparsa sul trono.

Grazie a lui e agli uomini di cui si era circondato, si pose riparo alla situazione; l'impero aveva ritrovato la pace e la forza, si incominciò nuovamente a sperare, e sembrava quasi che alla fine di quella tempe-

sta sarebbero ricominciati i giorni felici degli Antonini e dei Severi.

Disgraziatamente Diocleziano, che tanto successo aveva avuto nella pacificazione dell'impero, fu assai meno abile nella sua organizzazione. Si può certo comprendere, nonostante il rimprovero di Lattanzio,[1] che egli avesse preso la decisione di suddividere il potere fra diversi principi: ogni frontiera minacciata doveva avere il proprio difensore, e non era possibile che un solo uomo potesse tenere testa sia ai Germani che ai Parti. Si può anche approvare la decisione di Diocleziano di conservare una sorta di gerarchia fra questi principi affinché l'unità dell'impero non venisse distrutta dalla molteplicità degli imperatori; ma alcune delle istituzioni da lui fondate ci riescono di difficile comprensione. Questo principe, che si compiaceva nel circondarsi di una corte nella quale vigeva la più minuziosa etichetta, che si vestiva di porpora e di seta, che si copriva di oro e di diamanti, che si faceva adorare come un dio, questo imperatore che sembrava condividere in ultima analisi tutti i gusti dei monarchi d'Oriente, fece propria, per un curioso contrasto, una delle idee più care ai Romani: e cioè il rifiuto del principio dell'ereditarietà all'interno del sistema monarchico. L'ereditarietà era un fatto odioso per tutti coloro che, a Roma, conservavano qualche ricordo e qualche rimpianto per la repubblica. Anche quando costoro si rassegnavano a subire un padrone, un solo padrone, desideravano che il principe non venisse sostituito direttamente dal proprio figlio; preferivano cioè che egli scegliesse il proprio successore al di fuori della sua famiglia. «Nascere con un sangue reale — affermava Tacito — è un puro e semplice effetto del caso. Al contrario, colui che adotta un discendente di origine diversa, lo sceglie in tutta libertà; e se vuole fare una buona scelta non deve far altro che seguire l'opinione pubblica».[2] Seguendo questi princìpi, Diocleziano volle istituire una monarchia nella quale il principio dell'adozione avrebbe sostituito quello fondato sulla nascita. Egli decretò dunque che i quattro principi fra i quali suddivise l'impero (due augusti e due cesari) non avrebbero dovuto puntare sui propri figli legittimi per la loro successione, ma avrebbero dovuto scegliere la persona che ne risultasse più degna. Questa concezione, in teoria molto seducente, finì con l'essere di applicazione assai difficile. Tale regola, infatti, è stata messa in pratica una sola volta sotto gli Antonini e ciò è accaduto grazie a un caso assai singolare, e cioè in seguito al fatto che sul trono dei Cesari si trovarono contemporaneamente quattro imperatori che non avevano nessun erede maschio. Quando un principe ha un figlio, è assai raro che prenda la decisione di diseredarlo; e più raro ancora è che il figlio accetti l'idea di cedere il proprio posto a un estraneo, così che ogni successione diventa l'occasione per una guerra civile. Non sorprende affatto dunque che, pochi anni dopo il ritiro di Diocleziano, non fosse rimasto in piedi nulla di quella bella gerarchia che egli aveva immaginato; al posto dei due augusti e dei due cesari, abbiamo sei o sette imperatori che pretendono tutti di essere investiti di eguale potere; non cesseranno di combattersi che il giorno in cui ne resterà vivo uno soltanto.

Ma Diocleziano commise un errore ancora più grave: nel momento stesso in cui decideva la propria abdicazione, iniziò la persecuzione contro i cristiani. Per circa trent'anni, costoro erano stati lasciati tranquilli,

e sebbene, in mezzo al disordine generale, avessero anche potuto prendersi qualche vendetta delle antiche ingiurie subite, essi non avevano mai turbato la pace pubblica. Sembra di poter dire che lo Stato avrebbe potuto continuare a tollerarli, e che non era certo quello il momento per crearsi nuovi nemici. Il saggio Diocleziano avrebbe dovuto comprendere tutto ciò. Di solito si afferma che sia stato trascinato a prendere delle misure di repressione nei confronti dei cristiani da uno dei suoi collaboratori, il cesare Galerio, pagano fanatico; ma credo che non si possa certo attribuire a costui l'iniziativa delle persecuzioni. Non era affatto necessario incitare Diocleziano contro i cristiani; aveva sufficienti ragioni personali per non amarli molto. Quest'uomo, di nascita servile e di razza quasi straniera, nutriva tutti i tipici sentimenti di un vecchio romano: era un conservatore per natura e per princìpi, teneva alle antiche tradizioni e considerava il rispetto del passato come un fatto legato alla salvezza stessa dello Stato. «È un grande delitto — affermava in uno dei suoi editti — voler distruggere ciò che, essendo stato già affermato e stabilito come norma fin dall'antichità, conserva da sempre la propria validità e la propria legittimità».[3] Sembra di sentir parlare Catone. Dopo aver portato la pace e l'ordine materiale nell'impero, nel tentativo di creare una situazione stabile, era sua intenzione anche restaurare le antiche istituzioni. Non poteva che considerare utile, dunque, anche l'idea di mantenere con tutti i mezzi la religione nazionale. È probabile che egli stesso fosse un uomo devoto — a quei tempi non esistevano certo i liberi pensatori — ma, in ogni caso, la devozione era per lui un valido strumento di governo. Abbiamo appena accennato al fatto che egli si faceva adorare; aspirava ad apparire come una sorta di incarnazione di Giove in terra, anzi aveva assunto ufficialmente il nome di *Jovius*. Era dunque portato a considerare i nemici di Giove come nemici suoi, e a giudicare l'incredulità come un delitto di Stato. È altrettanto verosimile che, quando si decise a buttarsi in questa disgraziata faccenda della persecuzione contro i cristiani, non si rendesse conto della gravità della cosa. Fino ad allora quasi tutto ciò che aveva intrapreso gli era riuscito, e non era certo nel suo carattere dubitare che, qualche volta, è più difficile forzare le coscienze che non abbattere delle armate valorose. Aveva quella tipica infatuazione che è caratteristica dei grandi amministratori, quell'infatuazione che fa loro credere di poter risolvere qualunque problema. Un esempio di questo atteggiamento lo si può vedere nel suo famoso editto del *maximum*, con il quale pretese di fissare una volta per sempre il prezzo di tutte le derrate, con l'intento di impedire le crisi commerciali. E anche la crudele lezione che dovette subire in quell'occasione non lo guarì dal credere nell'onnipotenza dello Stato. Prese di mira dunque il cristianesimo e fu sconfitto una seconda volta. La persecuzione che, nei primi anni almeno, fu assai feroce, non ebbe altro risultato se non quello di fortificare la setta che si piccava di voler annientare; quella setta finì così con l'assumere un'importanza maggiore di prima. Invece di distruggere i cristiani, come sperava, egli li mise nella condizione di diventare padroni e di sostituirsi all'antica religione.

Nel corso di questa guerra contro il cristianesimo uno dei principi che governavano l'impero, il cesare Costanzo Cloro, sembra che si fos-

se comportato in modo del tutto particolare. Eusebio arriva al punto di sostenere che costui non fece mai applicare l'editto di persecuzione negli Stati che rientravano sotto il suo potere;[4] ma questa è evidentemente un'esagerazione. Diocleziano, che pretendeva che i cesari fossero rigorosamente subordinati agli augusti, e che sapeva come farsi obbedire, non avrebbe certo tollerato un simile atto di indisciplina. L'editto riguardava tutto l'impero e quindi doveva certamente essere sottoscritto da tutti i principi; non possiamo certo dubitare che sia stato promulgato ovunque, e che ovunque, in Gallia così come altrove, abbia avuto almeno un inizio di esecuzione. Del resto, tutto questo ci viene confermato da Lattanzio, che in generale è più preciso nelle analisi e più informato di Eusebio. «Costanzo — egli afferma — per non apparire in disaccordo con i suoi colleghi, fece distruggere i luoghi dove si riunivano i cristiani, fece abbattere qualche muro, e nello stesso tempo conservò il vero tempio di Dio, quello che ha sede nel cuore degli uomini».[5] Questa è la verità. Costanzo Cloro dette certo un inizio di esecuzione agli ordini che aveva ricevuto da Diocleziano, ordinò dunque la distruzione di qualche chiesa e forse istruì qualche processo,[6] ma non andò oltre e, nel momento in cui fu sicuro di non correre troppi rischi, lasciò tranquilli i cristiani. Questo atteggiamento assai meno rigido fu certo messo ancor più in risalto dalla severità usata dagli altri principi, e da qui nacque la tentazione di esagerarne la portata. È in questo modo che nacque e si diffuse ben presto l'idea che, nei suoi Stati, nessuno era mai stato perseguitato per la propria fede. Qualche anno più tardi, i vescovi donatisti, rivolgendosi a Costantino, dicevano: «Voi discendete da una razza pia. Oh! voi, il cui padre, in un'epoca dominata da principi crudeli, ha rispettato i cristiani, così che grazie a lui la Gallia non ha conosciuto il flagello della persecuzione...». Quel che possiamo dire, semplicemente, è che la Gallia ha conosciuto una persecuzione meno dura rispetto a quella delle altre province dell'impero: e dicendo questo, io credo, siamo vicini alla verità.

Quale motivo poteva spingere Costanzo Cloro ad assumere un atteggiamento così favorevole nei confronti del cristianesimo? A questa domanda Eusebio risponde con molta sicurezza: egli stesso era cristiano o era assai vicino ad esserlo. Eusebio afferma «che egli consacrò all'unico Dio i suoi figli, la moglie, i servitori e tutto il suo palazzo di modo che la folla che lo riempiva non era affatto diversa da quella che frequenta una chiesa».[7] Lo stesso Costantino, nella lettera indirizzata ai popoli dell'Oriente, parla di suo padre come di persona devota che, in tutte le sue azioni, invocava prima di ogni altra cosa «il Padre celeste». A me sembra tuttavia che questi testi, così spesso citati, non vogliano affatto significare ciò che si è sempre loro attribuito. Era infatti possibile pregare «il Dio unico», o persino «il Padre celeste»,[8] senza smettere per questo di essere pagani. Le espressioni sopra riportate lasciano semplicemente supporre che Costanzo appartenesse a quel gruppo di spiriti illuminati che, nello stesso ambiente del politeismo e senza alcuna intenzione di rompere con le opinioni popolari, si erano elevati sino al punto di poter concepire l'unicità di Dio. È allora comprensibile che credenze così nuove, ampie e affinate abbiano predisposto il suo animo alla tolleranza verso tutti i culti; può darsi perfino che esse gli

abbiano ispirato una stima particolare, una sorta di predilezione nei confronti dei cristiani, ma tutto ciò non ci autorizza a immaginare che anche quella predilezione abbia mai assunto la forma di una adesione completa e pubblica al cristianesimo. Se ciò fosse accaduto i cristiani l'avrebbero certo dichiarato pubblicamente, vantandosene così come hanno fatto in occasione della conversione di Costantino; e d'altro canto i pagani avrebbero lasciato trapelare il loro rancore contro un principe che avrebbe disertato la loro fede. Al contrario, costoro non cessano di colmare di elogi e di vantare la pietà dell'imperatore, alla stessa stregua delle altre sue virtù. Quando Costanzo Cloro morì, il Senato gli concesse gli onori dell'apoteosi: a questa usanza non sarebbero sfuggiti gli stessi imperatori cristiani. Questa figura di pallido imperatore, che passò la propria vita a battersi con coraggio nell'intento di assicurare una buona amministrazione ai suoi Stati, che rifuggì sempre dagli intrighi politici, che si astenne da ogni repressione crudele e fu paterno e buono nei confronti di tutti i suoi sudditi, trovava certo un posto ben meritato nell'Olimpo, e possiamo vedere come egli venisse invocato con un accento di particolare sincerità che non ritroviamo nelle manifestazioni di devozione ufficiale di cui sono così prodighi i retori.

Costantino dunque si trovava nella condizione di essere, per così dire, un amico dei cristiani per nascita; l'esempio del padre lo induceva a mostrare loro la sua benevolenza. In gioventù certamente frequentò alcuni di quei preti e vescovi dei quali Costanzo si circondava volentieri, come ci narra Eusebio. Fu così che Costantino conobbe assai presto le loro credenze e poté familiarizzare con esse. È altrettanto vero che Diocleziano lo fece venire assai presto presso di sé; dal momento che voleva sostituire il principio dell'ereditarietà con quello dell'adozione, non intendeva permettere che i figli dei cesari potessero svolgere presso i loro padri il ruolo di presunti eredi. Presso la corte del primo degli augusti, Costantino si trovò di fronte a nuovi princìpi di governo, a nuovi esempi da seguire. Ma non è probabile che questi esempi e questi princìpi siano riusciti a cancellare del tutto dal suo animo le impressioni ricevute nel corso del suo soggiorno in Gallia. Per quanto venisse trattato dall'imperatore con tutti i riguardi, certo si considerava quasi come un prigioniero, o almeno come un ostaggio. La stessa situazione in cui si trovava lo portava a sentirsi scontento; l'odio sordo che nutriva nei confronti di persone con le quali era costretto a vivere lo predisponeva a un giudizio severo verso tutte le loro azioni. Più tardi egli racconterà che si trovava a Nicomedia quando Diocleziano fece pubblicare l'editto di persecuzione, e che in quell'occasione assistette alla punizione delle prime vittime.[9] E aggiunse che ne restò indignato, e gli si può credere. Anche se il suo senso di estraneità rispetto a provvedimenti così violenti non gli fosse derivato dalle lezioni di moderazione, di saggezza, di tolleranza ricevute dal padre, per provare odio nei loro confronti gli bastava che tali provvedimenti fossero opera di persone che non poteva soffrire. È forse da allora che incominciò a sentirsi sempre più vicino ai cristiani, e questa comunanza di nemici sta certo all'origine di quel nuovo legame che provò nei loro confronti: il fatto che essi fossero perseguitati da Diocleziano o da Galerio rappresentava cioè quasi un titolo per meritare la sua benevolenza.

Eppure non si può certo dimenticare che Costantino, così come suo padre, era rimasto un pagano, anzi un pagano piuttosto zelante; faceva costruire templi e li riempiva di offerte,[10] né si può dimenticare che quando faceva il suo ingresso in qualche città, gli veniva reso onore facendo sfilare dinnanzi a lui, oltre ai vessilli delle corporazioni, anche le statue degli dei.[11] È stato addirittura avanzato il sospetto che avesse una devozione tutta speciale per Apollo, che onorava come un patrono e protettore, e si è anche affermato che, in contraccambio, questo dio gli testimoniava attenzioni tutte particolari. Durante un discorso pronunziato alla sua presenza, uno dei suoi panegiristi insinua che, mente egli pregava in un tempio, Apollo, il suo Apollo (*Apollo tuus*), gli fosse apparso per annunciargli una vittoria. «Tu hai dovuto riconoscerti in lui — aggiunge il retore —, poiché, come lui, tu stesso sei giovane, gioioso, sei un benefattore del genere umano e sei il più bello fra tutti i principi». Anche senza voler attribuire troppa importanza a questo genere tanto banale di adulazione,[12] non si può fare a meno di pensare che allora a Costantino non dispiacesse che si parlasse di lui come di un favorito degli dèi. Ma, al tempo stesso, ci teneva molto a dare pubblica testimonianza della sua benevolenza nei confronti del cristianesimo. «La prima cosa che fece — afferma Lattanzio — nel momento in cui succedette al padre fu di permettere ai cristiani di onorare il loro dio, e di accordare loro il libero esercizio del culto».[13]

Del resto, atteggiamenti di questo genere erano allora abbastanza comuni in quasi tutte le persone sagge dell'impero. Una persecuzione che si era prolungata fin troppo nel tempo aveva stancato un po' tutti; non se ne poteva più di crudeltà inutili. Lo stesso Galerio, il più grande nemico dei cristiani, pubblicò un editto nel quale ordinava di cessare ogni persecuzione e finiva col chiedere, alquanto penosamente, le preghiere di quegli stessi che fino a quel momento aveva maltrattato. A dir la verità, il suo editto non trovò esecuzione in tutte le province. Il cesare Massimino non lo aveva tenuto in alcun conto; aveva permesso che qualche municipalità, animata da sacro zelo per le divinità locali, continuasse la guerra di religione; ma questi attacchi isolati e tardivi, ormai, non potevano arrecare gran danno al cristianesimo. I grandi colpi che vengono sferrati contro una dottrina — questa è la regola — manifestano tutta la loro potenza al primo impatto. È come se la violenza avesse bisogno di vincere subito per venir perdonata. Un rapido successo può darle una certa aria di legittimità; ma se va per le lunghe, lascia il tempo di riconoscersi ai sentimenti di moderazione e di giustizia e allora tutti gli esitanti, tutti gli incerti che ovunque formano la maggioranza, finiscono col prendere posizione contro di essa. E così è accaduto per i cristiani: l'opinione pubblica, che all'inizio era così severa nei loro confronti, una volta che si accorse che dopo dieci anni di persecuzioni lo Stato non era riuscito ad annientarli, finì col dichiararsi favorevole nei loro confronti. Nel momento di cui stiamo parlando, e cioè nell'anno 311, si può dunque affermare che i cristiani avevano conquistato la libertà: la conversione di Costantino finirà col portarli al potere.

II

In quale epoca — ci si potrebbe chiedere — Costantino è diventato cristiano? A voler credere a Zosimo, ciò sarebbe accaduto piuttosto tardi. Zosimo sostiene che, per un periodo che copre oltre la metà del suo regno, questo principe praticò la religione antica, «ma la praticò più per il timore di compromettersi facendo l'atto di abbandonarla che non per un autentico sentimento di pietà». Allorquando, nel 326, fece morire il suo primo figlio e la moglie, ne provò un grande rimorso, e domandò ai pontefici di suggerirgli in quale modo egli potesse espiare questi delitti, ma i pontefici gli risposero che non conoscevano alcun modo col quale si potesse porre riparo ad azioni così malvage. «Esisteva allora un egiziano[14] — aggiunse Zosimo —, che dalla Spagna si era recato a Roma, intrufolandosi nell'ambiente delle dame di corte. Questo egiziano assicurò all'imperatore che non esisteva nessun peccato che non potesse venire rimesso mediante i sacramenti della religione cristiana. Costantino accolse questa rassicurazione con gioia e si affrettò a rinunciare al culto dei suoi padri per abbracciare la nuova empietà». Questo racconto ci fa ricordare quello che era il rimprovero più frequente che i pagani muovevano al cristianesimo, e cioè il fatto di incoraggiare la gente a commettere ogni genere di delitto, dando la speranza di ottenere un facile perdono. Nella satira dei *Cesari*, Giuliano avanza la supposizione che il suo predecessore, Costanzo, si serva di questo modo assai comodo per fare proseliti. «Corruttori, assassini, sacrileghi, uomini infami, egli grida con tutte le sue forze, venite qui, senza timore: se vi laverete in questa acqua, io vi purificherò all'istante; e farò in modo che chiunque ricadrà negli stessi crimini, battendosi il petto e percuotendosi il capo ridiventi puro com'era prima».[15] Questo, pressappoco, deve essere stato il discorso che l'egiziano tenne a Costantino, il discorso che avrebbe indotto costui alla conversione.

Che cosa dobbiamo pensare di questa storia raccontata da Zosimo? Si potrebbe anche credervi se ha voluto semplicemente dire che i crimini, i delitti di Costantino lo portarono in qualche modo a intensificare la sua devozione e che raddoppiò, per calmare i suoi rimorsi, la liberalità nei confronti delle chiese e i favori verso i vescovi, e che quindi apparve decisamente più cristiano di prima. Ma Zosimo afferma che, fino al 326, Costantino aveva praticato l'antico culto, e che proprio il desiderio di espiare la sua colpa per la morte della moglie e del figlio costituì la prima occasione per professare «la nuova empietà»; ma questo non lo possiamo ammettere in alcun modo. Gli atti ufficiali stanno a dimostrare in modo evidente che la conversione di Costantino risaliva a molto tempo addietro.

Nel momento stesso in cui diventa padrone di Roma, e cioè verso il 312 o il 313 al più tardi, si può osservare come egli si occupasse ardentemente degli interessi dei cristiani.[16] È da quel momento infatti che si susseguono ininterrottamente i provvedimenti in loro favore: in una lettera indirizzata al vescovo di Cartagine Costantino gli annuncia che intende mettere a disposizione dei preti somme considerevoli, «per la santissima chiesa cattolica»;[17] in un altro decreto indirizzato al governatore dell'Africa ordina con urgenza che vengano restituiti il più pre-

sto possibile tutti i beni che erano stati confiscati ai cristiani nel periodo delle persecuzioni;[18] un altro decreto esenta i chierici da ogni carica pubblica, «in quanto è noto che la religione cattolica è quella che più di ogni altra sa onorare la divinità e, se essa viene osservata e rispettata, potrà fare la felicità dell'impero».[19] Osserviamo come questo tipo di esonero non venga concesso ai preti di tutti i culti, e neppure a quelli di tutte le sette cristiane, ma soltanto «a quelli della Chiesa cattolica, il cui capo è Ceciliano».[20] In questo modo, sembra che l'imperatore manifesti apertamente una preferenza nei confronti di una religione particolare e delle sue dottrine. Interessante sarà il suo atteggiamento nei confronti della complessa vicenda dei donatisti. In quello stesso anno 313, Costantino scrive al vescovo di Roma, Melchiade, per chiedergli di farsi giudice sulle dispute che allora turbavano i cristiani d'Africa: «Voi di certo non ignorate — afferma Costantino — che il mio rispetto per la santa Chiesa è così grande che non vorrei mai vedere nessuna divisione e nessuno scisma».[21] All'incirca nello stesso periodo, in una lettera indirizzata sempre per quella stessa vicenda a un importante personaggio, dice che intende parlargli a cuore aperto, «in quanto so che anche voi siete un adoratore del Dio supremo».[22] E a riprova del fatto che questo Dio supremo, adorato da entrambi, è quello cristiano, è quanto dice in quello stesso contesto rispondendo all'appello che i donatisti rivolgono all'imperatore affinché riveda la decisione dei concili: «Mi chiedono di essere il loro giudice, proprio a me che tremo dinanzi al giudizio di Cristo (*Meum judicium postulant, qui judicium Christi exspecto!*)».[23] Questa è, certamente, manifesta professione di fede. E da tutti questi testi l'unica conclusione che si può trarre è che, prima dell'anno 312, si deve essere verificato un evento che ha avvicinato Costantino al cristianesimo. Questo evento ce lo raccontano gli storici cristiani, che sono anche gli unici a raccontarlo: dobbiamo dunque rivolgerci a loro per conoscere quell'episodio nei suoi particolari.

Il primo che ne ha parlato è Lattanzio, nel trattato *Sulla morte dei persecutori*, opera che apparve poco tempo dopo la vittoria di Costantino. Ci informa che nel mese di ottobre dell'anno 311 il principe, che si trovava alle porte di Roma ed era sul punto di attaccare il nemico, ebbe una visione durante la notte: «Ricevette l'ordine di far incidere sugli scudi dei suoi soldati il segno divino (la croce), e quindi di dare battaglia. Fece ciò che gli veniva comandato; venne dipinta la lettera X, sbarrata con una linea che aveva un'estremità leggermente incurvata: veniva disegnato in tal modo il monogramma di Cristo; dopo di che l'esercito, sotto la protezione di questo nome sacro, sfoderò la spada per dare battaglia».[24] Fu dunque un sogno a indurre Costantino, in un momento grave, a chiedere l'intervento di Cristo e a rendere una manifestazione pubblica di fede cristiana. Notiamo, di passaggio, che Lattanzio non ci racconta in questo caso una di quelle tipiche voci che ogni tanto si diffondono senza che se ne possa accertare l'origine. Egli viveva accanto a Costantino; richiamato in Gallia da Nicomedia come maestro del figlio primogenito del principe, viveva nell'intimità della famiglia imperiale; è dunque verosimile che quello che ci tramanda sia un racconto che ha sentito fare direttamente dall'imperatore, o da qualcuno che gli era assai vicino.

E questo stesso racconto è stato raccolto da Eusebio direttamente dalla bocca di Costantino almeno in una delle versioni che ci ha dato dell'episodio; infatti, l'ha raccontato due volte. Nella sua *Storia ecclesiastica*, composta prima della morte di Crispo, Eusebio si accontenta di dire che Costantino ha sconfitto Massenzio grazie all'aiuto di Dio, e che, prima di iniziare la battaglia, «egli ha rivolto un pio appello per ottenere l'aiuto del Dio del cielo e di suo figlio Gesù Cristo», che l'hanno reso vittorioso.[25] Ma allorquando racconta la vita dell'imperatore, sembra assai meglio informato sul modo in cui i fatti si sono svolti. Questa volta il racconto è completo e non viene tralasciato nulla. Ci descrive il principe che, poco prima della battaglia,[26] è assai indeciso e inquieto e che dice a se stesso che la forza degli uomini non è sufficiente quando si vuole affrontare un'impresa così incerta, e non sarebbe cattiva cosa ottenere maggior forza grazie a un soccorso divino. Ed ecco che gli torna alla memoria il fatto che, fra tutti i principi da lui conosciuti, l'unico che abbia goduto sempre di una situazione prospera e felice è stato suo padre, Costanzo, che ha protetto i cristiani, mentre coloro che li hanno perseguitati hanno sempre fatto una misera fine. Già questi pensieri facevano propendere la sua anima in favore del cristianesimo e fu così che chiese a Dio di dargli un qualche segno visibile che potesse essere decisivo. Quella preghiera venne esaudita: si era messo in marcia con l'esercito quand'ecco, verso la metà di quella giornata, nell'ora in cui il sole incomincia a declinare all'orizzonte, apparire nel cielo una croce fiammeggiante, con incise le parole: «Con questo segno vincerai». Anche i soldati videro quella croce e, come si può immaginare, ne restarono fortemente impressionati. Pur tuttavia l'imperatore non era totalmente convinto, qualche dubbio continuava a serpeggiare nel suo animo. E allora, durante la notte, Cristo gli apparve in sogno tenendo in mano la stessa immagine vista nel cielo, e gli ordinò di farla imprimere sullo stendardo che doveva precedere le sue armate in battaglia. Si tratta del famoso *labarum*, del quale si possono vedere le riproduzioni su alcune monete di Costantino. Eusebio ci fa sapere che questa storia gliel'ha raccontata direttamente l'imperatore, che gliene ha garantita, giurandolo, l'autenticità.

Questo doveva essere pressappoco quanto si sentiva raccontare negli ambienti più vicini a Costantino, negli ultimi anni della sua vita, e quanto raccontava egli stesso ai propri familiari quando era in vena di confidenze. Se è vero che quel racconto, passando da Lattanzio a Eusebio, ha subìto alterazioni abbastanza considerevoli, se è vero soprattutto che è un racconto al quale sono stati aggiunti via via particolari, va pur detto che questo è il destino di tutte le storie di questo genere, soprattutto se vengono tramandate oralmente. Quando sono raccontate di frequente, non vengono mai raccontate allo stesso modo e ad ogni passaggio si arricchiscono sempre di qualche particolare nuovo. Può darsi benissimo che lo stesso Eusebio abbia abbellito la storia di propria iniziativa, e non mi sorprenderebbe neppure se lo stesso imperatore avesse operato in questo senso. Comunque sia, va detto — almeno così mi sembra — che quel racconto rappresenta la versione ufficiale e definitiva della conversione di Costantino. Ed è lo stesso racconto che hanno adottato, senza alcuna esitazione, gli storici della Chiesa.

III

Gli altri storici, come ci si poteva aspettare, hanno assunto un atteggiamento più riservato. Si sono domandati che cosa si dovesse pensare di tutti quei prodigi, e se si dovesse tener conto delle affermazioni di Costantino, anche ammesso che egli le avesse rilasciate sotto giuramento. Si tratta di una questione assai delicata, la cui soluzione dipende anche dall'idea che ci si fa su di lui.

Di primo acchito, non sembra essere uno di quegli uomini dal carattere impenetrabile di cui è impossibile indovinare il segreto. Parlava volentieri, amava scrivere; sembra dunque che, per conoscerlo, non ci resti altro da fare che studiare con cura quel che ci resta di lui, per cogliere con facilità nelle leggi, nei discorsi, nelle lettere i tratti principali della sua figura. Purtroppo, quando abbiamo a che fare con questi grandi personaggi, che svolgono un ruolo di primo piano nella storia, e cerchiamo di studiare la loro vita e di farci un'idea del loro comportamento, accade che facciamo fatica ad accontentarci delle spiegazioni più naturali. Questi personaggi hanno infatti la reputazione di uomini straordinari, per cui ci riesce difficile credere che abbiano potuto agire come avrebbe fatto chiunque. Andiamo alla ricerca di ragioni nascoste che spieghino le loro azioni più semplici e finiamo con l'attribuir loro raffinatezze, astuzie, profondità, perfidie che non si sono mai neppure sognati di avere. Questo è ciò che è accaduto nel caso di Costantino.

La convinzione preconcetta secondo cui quest'uomo politico accorto ci avrebbe voluto ingannare è così radicata che, più lo si vede occuparsi con fervore di cose religiose e far professione di fede sincera, più si è tentati di credere che fosse un uomo indifferente, scettico, non interessato, in fondo, ad alcun culto così da preferire quello dal quale pensava di trarre i maggiori vantaggi. Burckhardt, ad esempio, considera del tutto ridicolo chiedersi quali siano le vere credenze religiose di un uomo ambizioso, «come se la religione potesse significare qualche cosa per un cuore divorato dalla sete di potere!»,[27] e paragona questa situazione, nella quale Costantino si fa cristiano, al Concordato che il Primo Console Napoleone Bonaparte firmerà con la Chiesa. Né l'uno né l'altro sarebbero stati, di certo, uomini devoti, preoccupati degli interessi del cielo; essi non avrebbero pensato ad altro che al potere o alla gloria.

Questa è l'opinione che oggi molti storici hanno su Costantino; soltanto alcuni, che manifestano un giudizio più favorevole, attribuiscono la sua indifferenza a motivi più elevati. Non potrebbe darsi — ci dicono — che Costantino fosse uno di quegli uomini saggi, come ne esistevano a quei tempi, che si ponevano al di sopra di tutti i culti, che non riscontravano alcuna differenza essenziale fra Giove e Jehova, tra Apollo e Gesù, compiacendosi quasi nel confonderli tutti sotto quel termine vago e accomodante di *Divinitas*, che non ferendo nessuna dottrina può soddisfarle tutte? Se le cose fossero state così, non si può certo affermare che Costantino si fosse convertito, cioè che fosse passato da una religione a un'altra, dal momento che tutte le religioni gli apparivano simili.

In modo particolare, egli sarebbe uscito dai limiti ristretti di un solo culto per trovare una formula più ampia che poteva essere accettata da tutti i culti senza gravi difficoltà. Come afferma M. Duruy, il sogno di Costantino sarebbe stato quello di un riavvicinamento delle anime, riavvicinamento che avrebbe costituito un evento assai auspicabile, data la situazione in cui si trovava il suo impero. «Egli ha voluto riunificare i suoi popoli in una stessa credenza, le cui forme potevano anche essere mutevoli, ma il cui fondamento sarebbe stato il culto dell'unico Dio».[28]

Opinioni di questo genere mi sembrano piuttosto discutibili. L'ultima cosa che abbiamo delineato, secondo la quale Costantino non sarebbe stato altro che un uomo saggio, libero da qualsiasi pregiudizio di setta, un partigiano della tolleranza universale e del riavvicinamento di tutti i culti, trova fondamento soltanto su qualche frase dell'editto di Milano, del quale parlerò più avanti. Ma si tratta di un'opinione che viene smentita da tutti gli scritti e da tutto il comportamento del principe. Egli era indubbiamente un uomo di buon senso; salito al trono dopo una persecuzione sanguinosa e inutile, visto che non era possibile sopprimere con la violenza le religioni, aveva certo capito che occorreva trovare un modo per farle convivere; ma con altrettanta chiarezza si percepisce che Costantino, anche se vuole che tutte le religioni vengano rispettate, ha una religione sua propria e ad essa è particolarmente affezionato. Abbiamo visto come, dopo la sua vittoria su Massenzio, quando concede delle immunità ai cristiani, abbia cura di riservare quelle immunità ai soli cattolici, escludendo coloro che non fanno parte della comunità di Ceciliano. Se fosse stato un uomo di ampie vedute, che accetta tutte le opinioni perché le diverse formule religiose sono sostanzialmente indifferenti — secondo la rappresentazione che si vorrebbe dare di Costantino — non avrebbe avanzato quel tipo di riserva di cui abbiamo parlato. E, più tardi, quanto zelo, quanta sollecitudine metterà nell'arrestare la nascita e i successi dell'arianesimo! E poi, quanto dolore, quanti lamenti manifesterà nel momento in cui vedrà la Chiesa divisa e si sentirà impotente a restituirle la concordia interna! Questo non è certo l'atteggiamento di un uomo politico indifferente, che voglia rimanere nel mezzo, senza prendere posizione per nessun culto in particolare. «Se la sua unica preoccupazione — scrive il duca di Broglie — fosse stata soltanto quella di praticare un principio generale di tolleranza, che cosa gli sarebbe importato del fatto che esistessero due Chiese piuttosto che una sola? Perché avrebbe dovuto invocare il nome di Cristo? Esistevano allora già moltissimi culti: uno più, uno meno, che cosa gliene doveva importare? Ad Alessandria, dove stava nascendo lo scisma, il Serapeion rimaneva in piedi e nessuno pensava ancora di distruggerlo. E se, accanto a questa antica testimonianza della religiosità egizia, fossero stati innalzati due diversi santuari cristiani, il primo ispirato alla dottrina di Atanasio e il secondo a quella di Ario, che cosa ci sarebbe stato di male? L'unica cosa di cui ci si sarebbe dovuti preoccupare era impedire alle persone che li frequentavano di venire alle mani e di insultarsi per le strade; e a tale scopo sarebbe bastata la presenza di un corpo di polizia».[29] Se invece, com'è accaduto, egli si è schierato apertamente con tanta passione in quelle

dispute interne alla Chiesa, ciò è dovuto al fatto che esse lo interessavano in modo particolare, e altresì al fatto che, pur tollerando tutti i culti, egli ne praticava uno per proprio conto.

Quanto poi all'opinione di Burckhardt, che crede la conversione di Costantino frutto di un semplice calcolo, essa si scontra con difficoltà piuttosto gravi. Che interesse, infatti, poteva avere il principe nel farsi cristiano in quel momento? Questa è una domanda alla quale è ben difficile rispondere. I cristiani stavano uscendo da una crisi terribile, dalla quale avevano avuto appena il tempo di riprendersi. Indubbiamente la resistenza coraggiosa contrapposta alla persecuzione aveva fatto crescere la loro immagine nell'opinione pubblica. Certo doveva essersi diffusa una sorta di ammirazione per quella gente contro cui si erano frantumati tutti gli sforzi dell'impero. E tuttavia i cristiani erano ancora troppo inquieti, troppo insicuri del proprio avvenire, troppo preoccupati di non compromettersi, perché si potesse credere che intendessero buttarsi di slancio in avventure dall'esito incerto. D'altro canto, non si erano mai occupati di affari pubblici, e non si poteva certo immaginare che cosa avrebbero saputo fare, né se sarebbero stati per un pretendente al trono un solido punto di sostegno di efficacia immediata. Gettarsi nelle loro braccia significava tentare l'ignoto. E poi, era porprio quello il momento giusto per correre un rischio di tal genere, alla vigilia di una battaglia, sotto gli occhi del nemico? Per uno spirito pratico e calcolatore — come si vorrebbe far apparire Costantino — la forza di un partito si misura in base al numero dei soldati che esso può mettere in campo. È impossibile conoscere con una certa sicurezza quale fosse allora il numero esatto dei cristiani. Dovevano essere certamente numerosi, dal momento che Massimino, in un editto, sostiene che Diocleziano fu indotto a perseguitarli «perché vedeva che quasi tutti gli uomini abbandonavano il culto degli dèi per entrare nella nuova setta». Ciononostante, c'è generale accordo nel credere che i pagani fossero ancora più numerosi.[30] Dalla loro parte stava certamente l'enorme massa degli indifferenti, di coloro che, non avendo una fede propria ben definita, trovano più comodo mantenere quella in cui sono nati e che è professata dallo Stato e dal principe. I cristiani costituivano dunque una minoranza nell'impero; dichiararsi apertamente dalla loro parte significava rischiare di trovarsi contro la maggioranza della popolazione. In cambio di un vantaggio assai incerto ci si sarebbe esposti, dunque, a un pericolo sicuro. Come avrebbe mai potuto, un uomo politico tanto accorto, correre volontariamente un pericolo di questa fatta, proprio in uno di quei momenti critici nei quali, per paura di complicazioni ancora peggiori, di solito si cerca di tenersi buoni un po' tutti? Che interesse poteva avere Costantino nel destare l'odio del partito pagano, che era di gran lunga il più forte, soprattutto nel momento in cui si trovava di fronte a Roma, la città che da sempre passava per essere la fortezza del paganesimo?

Ma se non ha cambiato religione per motivi di interesse, bisogna pur ammettere che l'abbia fatto per convinzione. Questa conclusione, del resto, è confortata dalle informazioni che i contemporanei ci forniscono su Costantino e dallo studio di quel che resta delle sue lettere e dei suoi discorsi. Quando si leggono questi scritti, il ritratto che si ricava

di lui non assomiglia affatto a quello che vorrebbero dipingere diversi storici. Lo si vorrebbe rappresentare come uno scettico, ma a noi appare come un credente. M. Duruy lo rappresenta come un uomo di ampie vedute, per il quale la religione si riduceva a «un teismo onesto e tranquillo»;[31] a me sembra, al contrario, a giudicare dalla disposizione d'animo che traspare dai suoi scritti, che non gli sarebbe bastato credere, come accade per i deisti, a un dio dai contorni confusi e lontani che, per la sua stessa grandezza, non intende impegnarsi troppo nelle faccende degli uomini; Costantino aveva opinioni ben diverse. Scrivendo ai vescovi, poco tempo dopo la sua conversione, confessava che, nei primi anni di regno, era venuto meno qualche volta alla giustizia, «in quanto pensava che i segreti della sua anima sfuggissero allo sguardo di Dio».[32] Evidentemente, nel momento in cui parlava così, si considerava guarito da quell'errore; credeva di essere costantemente sotto gli occhi di una divinità viva e presente, la sentiva continuamente accanto a sé, desiderava piacerle, temeva di scontentarla e, come vedremo, pensava anche di essere oggetto di una sua attenzione particolare. Questi non sono certo i sentimenti di un deista «onesto e tranquillo», ma quelli di un uomo veramente devoto. Aggiungerò, comunque, che quest'uomo devoto è spesso anche superstizioso. Certamente superiore, almeno per qualche aspetto, agli uomini del suo tempo, è pur vero che ne condivideva normalmente i pregiudizi e le debolezze. La durezza con cui trattò l'aruspicina e la magia sta a dimostrare che ne aveva timore. Credeva agli incantesimi e ai malefici. E se da una parte punì con pene molto severe coloro che venivano accusati di fare il malocchio o di distribuire filtri amorosi, dall'altra ebbe cura di esentare da quelle pene le persone che utilizzavano i sortilegi per ridare la salute ai malati e per tener lontana la pioggia e la grandine:[33] costoro li considerava dunque come benefattori dell'umanità. Nell'anno 321, nove anni dopo la sconfitta di Massenzio, egli emanò una legge per ordinare che, «allorquando un fulmine cade sopra un monumento pubblico, si convochi l'aruspice, lo si consulti secondo le antiche usanze e si porti il suo responso all'imperatore». Questa legge suscita in Baronio la più grande sorpresa; può spiegarsela soltanto facendo l'ipotesi che Costantino abbia smesso all'improvviso di essere cristiano, e che sia ritornato alla sua antica religione. Certamente Baronio si sbaglia; Costantino, dopo la sua conversione, non ritornerà mai più ad essere un pagano, questo è certo; quel che si può dire è che, convertito o no, egli è sempre rimasto un uomo superstizioso.

IV

Eccoci dunque a dover affrontare, quasi per forza di cose, il racconto degli scrittori ecclesiastici. Dal momento che ci è sembrato un fatto dimostrato che Costantino non fosse un uomo indifferente o scettico, ma piuttosto un vero devoto, e dato che non è affatto provato che la sua conversione sia stata un semplice espediente politico, non abbiamo più alcuna ragione per respingere in blocco quel racconto senza esaminarlo; è dunque preferibile cercare di comprenderlo e di spiegarlo,

di vedere che cosa di esso può essere conservato con una certa verosimiglianza e se è possibile ricavare la verità dagli abbellimenti e dalle aggiunte di cui è stato oggetto.

Il racconto di Eusebio, se lo studiamo con cura, ci presenta due fasi distinte nella conversione di Costantino: innanzitutto egli è indotto a propendere verso il cristianesimo in seguito al sentimento del pericolo che sta correndo nel momento in cui si accinge ad attaccare Massenzio ed è allora che gli vengono in mente le riflessioni riguardanti la fortuna che è toccata a quei principi che hanno favorito i cristiani; poi è per così dire confermato nella sua opinione da un sogno e da un'apparizione miracolosa. Incominciamo con l'occuparci della prima parte che, a mio avviso, non può dar luogo a nessuna seria obiezione.

Si può immaginare facilmente in quale stato d'animo dovesse trovarsi Costantino nel momento in cui si dirigeva su Roma, alla vigilia di una battaglia nella quale si giocava tutta la sua fortuna. Fino a quel momento egli aveva avuto a che fare soltanto coi barbari; per la prima volta si trovava a combattere contro i Romani. L'esercito di Massenzio era numeroso e ben preparato; era composto di pretoriani, soldati scelti che formavano la guarnigione di Roma, e di truppe eccellenti radunate in Africa. Quell'esercito aveva già sconfitto due imperatori e aveva respinto tutti i tentativi di invadere l'Italia. Era naturale che Costantino, nel momento in cui si accingeva a scontrarsi con le forze di Roma, non si sentisse affatto sicuro sull'esito della battaglia. Io suppongo anche che provasse inquietudini di altro genere. Abbiamo visto che, come tutte le persone della sua epoca, credeva alla magia e provava un grande timore nei confronti dei sortilegi. Va ricordato il fatto che si era sparsa la notizia che Massenzio faceva di tutto per portare gli dèi dalla sua parte, ricorrendo a ogni sorta d'invocazioni e sacrifici. Gli storici del tempo, a qualunque religione appartenessero, sono concordi nel raccontare che non trascurava nessuna pratica magica pur di propiziarsi gli dèi e che dopo aver consultato tutti gli indovini e interrogato gli oracoli della Sibilla — cosa che non era, ormai, quasi più in uso — fosse addirittura ricorso ad abominevoli operazioni esorcistiche: si diceva che avesse fatto uccidere bambini e fatto vivisezionare donne incinte per conoscere l'avvenire e assicurarsi l'appoggio delle divinità infernali. Costantino restò molto impressionato da quelle notizie, e ciò non può affatto sorprenderci: tutti, del resto, erano rimasti turbati quanto lui. È così che anch'egli pensò di doversi procurare una protezione divina. Ma a chi avrebbe mai potuto rivolgersi per scongiurare l'effetto di quei malefici? Gli dèi della tradizione dovevano suscitargli qualche sospetto: non poteva, per caso, essere già accaduto che Massenzio, con tutte le preghiere e le promesse che aveva fatto, non fosse già riuscito a tirarli dalla sua parte?[34] È naturale che Costantino, nel momento in cui poteva credere che quegli dèi fossero già in qualche modo prevenuti contro di lui, avesse pensato di chiedere soccorso altrove. E ciò facendo, è chiaro che rimaneva fedele allo spirito e alle tradizioni del paganesimo. Era già accaduto infinite volte, in circostanze gravi, che nel momento in cui gli dèi ai quali si era abituati a rivolgere le proprie preghiere sembravano irritati o impotenti, i credenti andassero a cercare altrove nuove divinità che avevano sulle altre il vantag-

gio di una sorta di credito intatto e che, dato che non erano ancora mai state invocate, non avevano alcuna ragione di ingannare nessuno. È per questa ragione che a Roma erano entrati tutti i culti stranieri e Costantino, nel momento in cui cercava un sostegno al di fuori della religione ufficiale, non faceva che seguire l'esempio dei primi adoratori di Iside e di Mitra. Basti ricordare ciò che abbiamo detto precedentemente a proposito dei suoi primi rapporti con il cristianesimo, e del trasporto a suo favore che aveva maturato dalla giovinezza, e allora sarà facile comprendere come, avendo bisogno di trovare un nuovo dio, gli fosse venuta l'idea di implorare quello dei cristiani.

Si può dunque affermare che questa prima parte del racconto di Eusebio è molto verosimile e nulla ci può impedire di credere che le cose si siano svolte nel modo in cui le racconta. Quanto alla seconda parte del racconto, cioè a quella che narra dell'apparizione e del sogno, si tratta di eventi sui quali non intendo dir nulla; questi fatti miracolosi sfuggono alla critica e non appartengono più al campo che è proprio della storia. Ognuno può dunque credere, secondo la sua preferenza, o che quei fatti riportati da Eusebio siano veri, e allora potremo dire di avere a che fare con dei veri e propri miracoli; oppure che siano stati interamente inventati per conferire una maggiore importanza alla conversione dell'imperatore, per esprimere l'interesse che le forze del cielo volevano manifestare nei suoi confronti; oppure, infine — e questa mi sembra di gran lunga l'ipotesi più probabile —, si può anche credere che Costantino possa essere stato ingannato dalla sua immaginazione piuttosto credula, ulteriormente eccitata dall'attesa di un grande avvenimento e che abbia scambiato per un segno manifesto dell'intervento divino un qualcosa che altro non era se non un capriccio del caso, e che quelle confuse apparizioni che ha creduto di vedere in un primo momento si siano venute via via precisando nella sua mente: accade spesso infatti che il passare del tempo, mentre sembra indebolire i ricordi reali, finisca col dare corpo e immagine alle fantasie e ai sogni. Comunque sia, ci troviamo qui di fronte a fatti — sui quali è inutile voler discutere — a proposito dei quali è necessario lasciare che ciascuno sia libero di pensare quel che preferisce. Vorrei soltanto fare un'osservazione suggeritami dal modo stesso in cui Eusebio ce li ha presentati. Mi sembra che quei fatti assumano nel suo racconto, per così dire, una colorazione del tutto particolare e che il modo in cui vengono esposti risenta delle abitudini mentali e dei pregiudizi tipici di un pagano di Roma. Il Romano è per natura diffidente, più di ogni altra cosa teme di essere ingannato. Nelle sue credenze religiose, così come in tutte le altre situazioni di vita, non intende passare per stupido. Certamente crede, così come credono i cristiani, che Dio parli direttamente al cuore dell'uomo e nel momento in cui sente un'improvvisa ispirazione di cui ignora la fonte, è immediatamente tentato di collegarla a una qualche potenza divina:

> *Di ne hunc ardorem mentibus addunt,*
> *Euryale?*

Tuttavia egli ha sempre qualche esitazione, qualche dubbio, non vuole

credere troppo in fretta; ha paura di lasciarsi ingannare da qualche illusione della sua mente e si affretta ad aggiungere, come fa Niso:

An sua cuique Deus fit dira cupido?

Mentre un cristiano si fiderebbe con molta facilità di quel genere di avvertimenti del cielo che si rivelano all'anima nel corso del sonno oppure nel momento dell'esaltazione della preghiera, il Romano ha bisogno di prove materiali dell'intervento degli dèi; egli vuole che questi si mostrino; che rivelino se stessi attraverso qualche segno evidente, inconfutabile; e, inoltre, uno soltanto di quei segni non gli basta: nelle faccende che hanno a che fare con le divinità, è molto importante vederci chiaro e, nello stesso tempo, è così facile sbagliarsi! Ecco perché, come afferma Servio, un Romano non si accontenta di un primo auspicio e aspetta, per decidersi, che sia confermato da un secondo: *non unum augurium vidisse sufficit, nisi confirmetur ex simili.*[35] Se gli dèi vogliono proprio che si abbia fiducia in loro, faranno bene a esibirsi due volte. Nell'*Eneide*, quando il buon Anchise vede la testa di Ascanio avviluppata dalle fiamme senza che i capelli prendano fuoco — e non si può certo negare che questo sia un fatto del tutto straordinario —, non si accontenta di questo primo prodigio; e domanda a Giove di confermarlo con un secondo:

Si pietate meremur
Da deinde auxilium, Pater, atque haec omina firma.

E Giove ha la bontà di rispondere con un colpo di tuono che risuona alla sinistra nel cielo, e questo fatto non può, allora, lasciare più alcun dubbio sulla volontà degli dèi. Sono proprio scrupoli di questo genere quelli che fanno sì che Costantino non si accontenti dell'apparizione, in pieno giorno, della croce miracolosa e, per sentirsi convinto, attenda un nuovo segno. Io trovo, nel modo stesso in cui questi prodigi ci vengono raccontati, una coloritura pagana e romana che non ci consente di pensare che quei fatti siano nati soltanto dalla mente del vescovo di Cesarea. Sono tentato di credere, nell'ipotesi che non abbiano nulla di vero, che quei fatti non siano stati inventati da Eusebio e, se proprio bisogna trovare un colpevole, confesso che propenderei per discolpare questo autore, e accusare invece lo stesso Costantino.

Questa è l'unica osservazione che voglio fare su tale argomento. I miracoli che Eusebio è così felice di raccontare sono ricollegabili al grande fascino che il meraviglioso esercita sull'animo umano e anche a quella sorta di bisogno che proviamo di circondare di eventi prodigiosi gli avvenimenti della storia. In realtà, la conversione di Costantino può benissimo spiegarsi senza dover ricorrere a quei prodigi; per rendersi conto di ciò, basta ricordare che egli era un uomo superstizioso e spaventato, che temeva di essere sconfitto qualora non avesse ottenuto la protezione di qualche divinità. Fu così che si indusse a chiedere soccorso al Dio dei cristiani. Una volta presa questa decisione, non si accontentò certo di invocare la divinità dal profondo del suo animo, di rivolgersi ad essa con una preghiera tutta interiore: come tutti i paga-

ni credeva soltanto nell'efficacia delle cose pratiche. Fece così portare davanti ai suoi soldati uno stendardo ornato del monogramma di Cristo. E questo forse sta a significare che sia stato fin da quel momento completamente conquistato alla fede? C'è da dubitarne. Per dichiararsi interamente cristiano, ciò che indubbiamente aspettava era l'esito della battaglia. Possiamo essere certi che, se egli non fosse risultato il più forte, il *labarum* non sarebbe mai più ricomparso in testa al suo esercito, e Costantino sarebbe immediatamente ritornato alle vecchie insegne. Ciò che gli fece prendere una decisione definitiva fu proprio la vittoria. È verosimile pensare che a mano a mano che egli vedeva le legioni nemiche fuggire davanti ai suoi soldati, accalcarsi su quel ponte così fragile, che non ce la faceva a reggerli tutti, e a mano a mano che li vedeva precipitare nel fiume, egli si sentiva diventare a ogni minuto sempre più cristiano. Soltanto quando gli venne portata la testa di Massenzio, il cui cadavere era stato ritrovato sul fondo del Tevere, solo allora non ebbe più incertezze; ormai era convinto e, finita la battaglia, si affrettò ad attribuire l'onore della vittoria a quel Dio al quale si era rivolto prima del combattimento.

V

Del resto un po' tutti, e non soltanto Costantino, videro in quell'evento la presenza della mano di un Dio. Il successo era stato troppo completo, troppo rapido; nessuno si aspettava certamente di vedere quel grande esercito liquefarsi così in fretta, non sembrava possibile che in tutto ciò fosse presente soltanto l'opera dell'uomo. I cristiani, primi fra tutti, si attribuirono il merito della vittoria e certamente ne avevano il diritto: non era forse vero che Costantino aveva sconfitto i suoi nemici sotto lo stendardo di Cristo? Così non si fecero scappare l'occasione per ricordarlo. E volentieri facevano osservare come il disastro di Massenzio assomigliasse a quello del faraone e quella singolare coincidenza di due re infedeli inghiottiti dalle acque in un solo istante insieme all'intero esercito sembrava ai cristiani una prova ulteriore dell'intervento divino. Ma anche i pagani avevano la loro leggenda da raccontare, e secondo loro gli eventi erano andati in modo tale da dimostrare che c'era stato, certo, un intervento divino, ma l'intervento era dei loro dèi. Essi amavano rappresentare Costantino come un uomo favorito dall'Olimpo, un re che aveva delle corrispondenze segrete con le potenze celesti: *Habes profecto aliquid cum illa mente, divina, Constantine, secretum.*[36] «Tutta la Gallia — affermava un panegirista — parla di quelle legioni che, nel momento della battaglia, sono state viste attraversare il cielo, con atteggiamento guerriero, con gli scudi scintillanti, con le armi che scagliavano lampi, e quelle legioni erano state portate dal divino Costanzo Cloro in soccorso al figlio».[37] Perciò tanto i cristiani quanto i pagani erano convinti che in quel momento così critico si era verificato un miracolo, e ciascuno tirava quel miracolo dalla sua parte.[38] Quando il Senato di Roma decise di far innalzare in onore dell'imperatore un arco di trionfo che tuttora esiste nei pressi

del Colosseo, per non compromettersi e accontentare entrambe le religioni, fece incidere sul monumento un'iscrizione secondo la quale egli avrebbe obbedito a un'ingiunzione proveniente dalla divinità: *Instinctu divinitatis*. Ognuno poteva interpretare quel motto a modo suo: i cristiani nella parola *divinitas* vedevano Cristo, gli altri Giove e Apollo, ma tutti concordavano nel pensare che l'imperatore doveva certamente la sua vittoria alla protezione di un dio.

Capitolo 2

L'EDITTO DI MILANO E LA TOLLERANZA RELIGIOSA SOTTO COSTANTINO E I SUOI FIGLI

I

Costantino non si comportò da ingrato: una volta divenuto padrone di Roma, la sua preoccupazione più urgente fu quella di rendersi utile a quella religione alla quale credeva di dovere la vittoria. Nel 312, l'anno stesso della sconfitta di Massenzio, pubblicò un editto che poneva fine alle persecuzioni e concedeva ai cristiani la libertà di culto. Questo primo editto non è giunto fino a noi; sappiamo soltanto che esso conteneva alcune restrizioni che ben presto — come dirà lo stesso Costantino — gli parvero ingiuste e assolutamente indegne della sua clemenza. Ogni giorno che passava diventava sempre più zelante nei confronti della nuova religione e quindi provava il bisogno di trattarla con sempre maggior favore. L'anno seguente, si incontrò a Milano col suo collega, l'imperatore Licinio, che era allora suo amico e stava per diventare suo cognato, e insieme a lui firmò quel famoso editto di tolleranza che rappresenta uno degli atti più importanti del suo regno.

Per un caso fortunato, il testo dell'editto di Milano è stato conservato. Ne possediamo addirittura due esemplari, provenienti da fonti diverse e indipendenti. Il primo si trova nell'opera di Lattanzio sulla *Morte dei persecutori*; l'altro, tradotto in greco, è stato riportato da Eusebio nella *Storia ecclesiastica*; questi due testi differiscono fra loro solo per qualche dettaglio insignificante. Si tratta dunque di uno dei documenti della storia antica che siamo sicuri di possedere nella sua integrità.

Vediamo l'inizio. Voglio riportare qui esattamente la prima parte di questo documento a costo forse di annoiare il lettore con la sua fraseologia un po' strascicata e le eccessive ripetizioni:[1]

«Noi, Costantino e Licinio, augusti, essendoci riuniti a Milano per trattare di tutti gli affari che concernono l'interesse e la sicurezza dell'impero, noi abbiamo pensato che, fra gli argomenti di cui dovevamo occuparci, nulla sarebbe stato più utile ai nostri popoli del fatto di regolamentare innanzitutto il modo con cui si deve onorare la divinità. Abbiamo così deliberato di accordare ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di praticare la religione che preferiscono, affinché la divinità che risiede nel cielo sia propizia e favorevole tanto verso di noi quanto verso tutti coloro che vivono sotto il nostro dominio. Ci è sembrato che fosse un sistema ottimo e assai ragionevole quello consistente nel non rifiu-

tare a nessuno dei nostri sudditi, fosse egli cristiano o appartenente a un altro culto, il diritto di seguire la religione che ritenga migliore. In tal modo la divinità suprema, che ognuno di noi ormai onorerà liberamente, potrà accordarci il suo favore e la sua abituale benevolenza. È dunque opportuno che Vostra Eccellenza[2] sappia che noi intendiamo sopprimere tutte le restrizioni contenute nell'editto precedente che vi abbiamo mandato riguardante i cristiani e che a partire da questo momento permetteremo che osservino la loro religione senza che debbano essere turbati o molestati in alcun modo. Abbiamo ritenuto di farvi conoscere quanto sopra il più precisamente possibile, affinché voi non ignoriate che noi intendiamo lasciare ai cristiani la libertà più completa, più assoluta, di praticare il loro culto; e, poiché accordiamo tale libertà ai cristiani, Vostra Eccellenza comprenderà bene che anche gli altri culti debbano avere lo stesso diritto. È cosa degna del secolo in cui viviamo, e opportuna per la tranquillità dell'impero, che esista per tutti i nostri sudditi una libertà completa di adorare il dio che hanno scelto, e che nessun culto venga privato degli onori che gli sono dovuti».

Questo, nelle sue parti essenziali, è l'editto che Costantino e il suo collega Licinio pubblicarono a Milano nel mese di giugno dell'anno 313. Proviamo a studiarlo più da vicino per comprenderne tutta l'importanza.

Nel leggere la parte iniziale dell'editto — parte che ho tenuto a citare interamente — si dovette certo rimanere sorpresi nel vedere che Costantino ripeteva per ben cinque volte, pressoché negli stessi termini, l'idea «che egli concede ai cristiani e a tutti gli altri la libertà di praticare la loro religione». Evidentemente voleva essere ben capito, e temeva che il suo pensiero non venisse colto a pieno. E infatti è pur vero che egli parlava un linguaggio che non era mai stato udito. Il provvedimento preso era totalmente nuovo; e poteva ben credere che avrebbe generato grande sorpresa e sentiva il bisogno di insistere affinché nella sua dichiarazione di volontà non si desse alcun adito all'incertezza.

Certo, non era la prima volta che una persecuzione era stata arrestata, né la prima volta che dopo essersi stancati di perseguitare senza successo i cristiani ci si rassegnava a lasciarli tranquilli. Era già accaduto che gli stessi imperatori che avevano pubblicato contro i cristiani gli editti più crudeli, che li avevano mandati a morte per lunghi periodi e senza pietà, stanchi di crudeltà rivelatesi inutili, decidevano di promulgare altri editti che ordinavano la fine di tutte le persecuzioni. Ma quanto erano lontani dal linguaggio usato da Costantino! Ci è pervenuto, ad esempio, l'editto di Galerio il quale, al momento di morire, volle porre fine alle lotte religiose e ridare pace all'impero.[3] Quell'editto incomincia col riconoscere che la persecuzione era stata legittima e non nasconde il disappunto circa la sua inefficacia. I cristiani avevano meritato la punizione, visto che avevano rinunciato al culto dei padri; ma alla fine, dato che non è stato possibile vincere la loro ostinazione, bisogna pur cedere. Si tratta di una sorta di perdono, o piuttosto di un rinvio, di una pausa che viene concessa ai cristiani, e di malagrazia; certo non si riconosce loro nessun diritto. Nelle dichiarazioni di quell'imperatore non si può rilevare alcun impegno per l'avvenire. Egli compie una sorta di sacrificio in nome della tranquillità pubblica,

ma la guerra potrà sempre ricominciare una volta che si presenterà l'occasione favorevole. Nulla di simile esiste nell'editto di Milano, né le reticenze minacciose, né le concessioni fatte in malo modo, di cui ci si può fidare solo a metà. Costantino, invece, riconosce apertamente che ognuno può ormai seguire la religione che preferisce e che meglio gli si addice (*quam quisque delegerit, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*): il che equivale a dire che nessuna religione deve essere imposta con la forza, ma che bisogna lasciarne la libera scelta alla volontà di ciascuno. Per ben cinque volte egli dichiara che intende accordare ai cristiani e a tutti gli uomini la libertà di praticare il loro culto, e quella libertà vuole che sia una libertà completa e priva di riserve (*liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem*). Quello che Costantino inaugura è un sistema del tutto nuovo, un sistema che gli sembra conforme alla saggezza e alla ragione (*hoc consilio salubri et rectissima ratione ineundum esse credidimus*). Ecco, dunque, che un imperatore proclama ufficialmente il principio della tolleranza religiosa. Come ho detto poco sopra, è la prima volta che il mondo udiva un linguaggio simile.

II

Ma quale sarà stata la religione personale di quest'uomo così devoto? Fra tutti quegli dèi che egli protegge, qual è quello che egli stesso adora, che gli ha ispirato quel pensiero così onesto di non proscrivere nessuno dei suoi rivali? Ciò equivale a chiedersi da chi sia stato ispirato l'editto di Milano, chi fossero coloro che, negli ambienti che circondavano il principe, abbiano potuto consigliarlo e che quindi in qualche modo abbiano rappresentato i veri sentimenti contenuti nell'editto. La questione, come vedremo, non è di facile soluzione.

È assai probabile che in quel momento il principe fosse, per così dire, l'oggetto delle dispute accanite fra due partiti: i cristiani, che lo hanno appena conquistato, e i pagani, che vorrebbero riportarlo dalla loro parte. Mi sembra di poter dire che non sia affatto possibile attribuire ai pagani, se ammettiamo che essi siano rimasti fedeli alle tradizioni e ai loro princìpi, l'idea di concedere a tutti i culti un'uguale libertà e quindi un'identica importanza. Non ho bisogno di ricordare le ragioni per cui in ogni tempo essi sono stati contrari a un provvedimento di questo genere. Tutti sanno che, nelle repubbliche antiche, la religione non era altro che una delle forme, e forse la più visibile, della nazionalità. Ogni città aveva le proprie divinità, così come le proprie leggi, e non si poteva rinunciare ad esse senza cessare immediatamente di essere cittadini. Non era dunque possibile, in uno Stato ben regolato, ammettere religioni straniere. Infatti vediamo che le legislazioni di tutti i popoli le proscrivono severamente. Nella realtà, e nella pratica, queste vengono in qualche modo sopportate, se non è possibile sopprimerle, ma non accade mai che si riconosca loro ufficialmente il diritto di esistere, anzi, di tanto in tanto, si cerca di colpirle, quando si crede che possano arrecare danno alla sicurezza pubblica. Fino a quando è durato il regime delle religioni locali, non è mai esistito un capo di Stato

che abbia immaginato di poter scrivere nella legge che i cittadini erano liberi di praticare la religione che preferivano. Su questo punto gli stessi filosofi, nonostante l'indipendenza di spirito di cui si vantano, sono dello stesso parere dei politici. Platone, nella sua repubblica ideale, non vuole ammettere gli empi, cioè coloro che non credono alla religione dello Stato; costoro, anche se sono persone dolci e pacifiche e non fanno alcuna propaganda, sembrano a Platone persone pericolose, per il cattivo esempio che danno. Perciò le condanna a essere rinchiuse nella casa dove si diventa saggi (*sofronisterio*) — un bell'eufemismo per indicare la prigione —, e vuole che in quella casa restino per cinque anni, nel corso dei quali dovrebbero ascoltare un sermone tutti i giorni. Se poi questi empi sono persone violente e cercano di trascinare gli altri, allora occorre tenerli rinchiusi, per tutta la vita, in orribili segrete e, dopo la morte, bisogna rifiutar loro la sepoltura.[4] Siamo quindi a mille miglia di distanza dalla tolleranza. Cicerone, che è certamente uno degli uomini di più larghe vedute e più liberi che siano esistiti al suo tempo, e che non crede affatto agli dèi e si fa beffe tranquillamente degli auguri, non ammette neppure lui che un cittadino si possa allontanare dal culto del suo paese; anzi, si crede in dovere di ripetere, nel suo *Trattato delle leggi*, l'antica prescrizione contro le religioni straniere: *separatim nemo habessit deos; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto*.[5] Per tutta la durata della dominazione romana, non riesco a trovare un solo uomo saggio o di pensiero, foss'anche uno scettico come Plinio il Vecchio, o un libero pensatore svincolato da tutti i pregiudizi come Seneca, oppure un filosofo onesto e dolce come Marco Aurelio, che abbia potuto anche lontanamente sospettare che, un giorno, si potessero accordare diritti uguali a tutte le religioni dell'impero.

Soltanto i cristiani hanno potuto pensare una cosa di questo genere e l'hanno detta; soltanto loro infatti, allora, potevano pensarla e dirla. La grande originalità del cristianesimo consiste proprio nel fatto di essere predicato indistintamente a tutte le nazioni, di non rivolgersi a un solo paese, ma all'intera umanità. Nel collocare il regno di Dio al di fuori dei regni terreni, il cristianesimo ha distinto la religione dalla nazionalità; concetti che le antiche repubbliche avevano fino allora confusi.

È così che, a tutta prima, siamo tentati di attribuire l'editto di Milano a una qualche influenza cristiana. Ci sembra innegabile che esso debba essere opera di coloro che per primi hanno affermato per chiunque «il diritto di adorare il dio in cui crede». E dal momento che quest'idea viene ripetuta con insistenza nell'editto e, per così dire, ne costituisce l'anima, ci sembra naturale pensare che Costantino l'abbia scritto sotto dettatura dei vescovi. E tuttavia bisogna rilevare che in esso si trovano passi che non ci permettono di suffragare questa opinione. Ricordiamoci di quelle frasi che abbiamo citato, nelle quali l'imperatore sembra dire che egli intende tollerare tutte le religioni nell'intento, in un certo senso, di accordare tutti gli dèi. Sembra sperare che, se quegli dèi si riterranno soddisfatti delle azioni umane, potranno unirsi tutti insieme per la felicità del principe e dell'impero. Un concetto di questo genere, certamente, un cristiano, un vescovo soprattutto, non l'a-

vrebbe mai scritto. Anzi sarebbe insorto al solo pensiero di attribuire un qualche potere agli dèi dei diversi culti, di supporre che avessero un ruolo nel governo del mondo e che fosse necessario propiziarseli. Soltanto un pagano poteva ammettere che non esiste dio che non abbia la sua utilità e che non possa, quando è giunto il momento, fare del male o del bene; soltanto un pagano poteva sentire il bisogno di conciliare tutti gli dèi. Si pensi all'esempio di Galerio: nell'editto che poneva fine alla persecuzione dei cristiani, dopo aver stigmatizzato duramente la loro follia, alla fine chiede loro «di voler pregare il loro dio per la sua salute e per la salvezza della cosa pubblica». A questo dio di cui era stato mortale nemico, a questo dio che aveva voluto sopprimere con tutti i suoi adoratori, riconosceva dunque qualche potere, e credeva anche all'efficacia delle preghiere che gli si potevano rivolgere!

Così queste idee, espresse più volte nell'editto di Milano, dovrebbero avere un'origine pagana; fra i pagani, infatti, non è difficile riconoscere quelli che sembrano particolarmente ad esso inclini. Più precisamente, nel periodo di cui ci stiamo occupando, si era formato un partito di persone moderate, amiche della pace religiosa e che avrebbero visto volentieri la possibilità di ricomprendere il cristianesimo in quella sorta di fusione di tutti i culti che era andata sviluppandosi a Roma fin dall'inizio dell'impero. Esisteva un modo per ottenere simile scopo, un modo che sembrava persino facile. Quasi tutti gli spiriti elevati di quell'epoca ammettevano l'esistenza di un Dio supremo; quel che occorreva era il fatto che di questo Dio si potesse concepire un'idea abbastanza elevata, abbastanza ampia, tale da poter essere applicata al Dio dei cristiani, così come a tutti gli altri dèi; poi, bastava dargli un nome, abbastanza vago da non allarmare nessuno e tale che potesse accontentare tutti: e quel nome fu l'appellativo *Divinitas*. Questo era un termine che i cristiani potevano accettare senza timore e che difatti veniva spesso impiegato dai loro scrittori. Anche i pagani, soprattutto coloro che avevano raggiunto una certa familiarità con la filosofia, non provavano certo nessuna ripugnanza a usare quell'appellativo. Ognuno, indubbiamente, lo intendeva secondo un significato un po' diverso: per i cristiani esso designava il Dio unico e solitario, che non può accettarne alcun altro vicino a lui; i pagani lo intendevano piuttosto come una sorta di essere collettivo formato dall'insieme, dall'unione di tutti gli dèi che venivano adorati nel mondo. Ma, se è vero che il significato non era lo stesso, il termine era simile, e così si poteva ottenere quell'apparenza di unità che si andava cercando. Ce n'era abbastanza perché gli spiriti più saggi potessero ritenere di aver trovato una soluzione che sembrava in grado di eliminare, in un impero tanto malato, le fonti di divisione e di lotta. Si ammetteva, dunque, che il retroterra di tutti i culti era simile e che gli dèi delle diverse religioni si confondono in un unico Dio che tutti li comprende: questo è la divinità che sta nei cieli: *Divinitas in sede coelesti*.

Quest'ultima espressione è proprio quella usata nell'editto di Milano, e non si può negare che essa non sia un'espressione comune alla fraseologia normalmente usata da quella scuola pagana. Che cosa concludere dunque? L'idea che viene subito in mente è che, almeno a quell'epoca, Costantino facesse parte di quella scuola e che la sua conver-

sione fosse consistita, almeno in un primo tempo, nel passare da un paganesimo ristretto e formalista a un paganesimo di più larghe vedute, a una concezione della divinità secondo la quale tutte le religioni potevano in un certo senso confondersi. Ma abbiamo visto nelle pagine precedenti che questa posizione non è affatto sostenibile, poiché le leggi promulgate da Costantino, e le lettere che egli ha scritto già dall'anno 313, dimostrano che fin dall'inizio è andato ben oltre e i favori che accorda ai cristiani e il modo in cui parla di loro sembrano indicare con certezza che condividesse le loro credenze. Ma c'è di più: lo stesso editto di Milano, nonostante le espressioni sospette che contiene, sembra rivelarci che il principe che lo ha sottoscritto ne condivida indubbiamente lo spirito e il contenuto. È impossibile studiare da vicino quell'editto senza provare la convinzione che, nel suo insieme, esso sia stato redatto da un cristiano e nell'interesse dei cristiani. Se l'autore dell'editto fosse appartenuto alla setta di quegli eclettici che non facevano alcuna distinzione fra i culti, si sarebbe preoccupato di tutti i culti in modo paritario e li avrebbe messi tutti sullo stesso piano: ma così non è. In realtà quell'editto sembra preoccuparsi soprattutto proprio dei cristiani; soltanto loro vengono espressamente nominati e, in un passo che certo è piuttosto curioso, si afferma esplicitamente che la tolleranza di cui godranno le altre religioni non sarà altro che una conseguenza della tolleranza che si intende concedere al cristianesimo.

Ma allora, da dove possono provenire quelle espressioni che sembrano così poco conformi alla dottrina della Chiesa? Per spiegare questo punto, vedo solo due ipotesi. O Costantino ha voluto usare appositamente quelle frasi, poiché nel momento in cui redigeva una legge che si sarebbe dovuta applicare a tutti ha voluto servirsi di formule che potessero essere accettate da tutti: una sorta di cortesia verbale che avrebbe dovuto, per così dire, predisporre i diversi culti a intendersi reciprocamente o piuttosto a sopportarsi; oppure quelle formule, che sembrano stonare con la parte restante dell'editto, sono opera di coloro che l'hanno redatto dietro ordine del principe. La cancelleria imperiale è rimasta per lungo tempo pagana. Essa veniva normalmente reclutata fra i giovani che avevano frequentato le scuole superiori, ed è così che noi possiamo vedere un retore di Autun felicitarsi per il gran numero di suoi allievi che occupano posti importanti nel gabinetto del principe.[6] È noto, infatti, che le scuole erano rimaste uno degli ultimi rifugi della vecchia religione. È per tale ragione che sulla formazione dei principi cristiani si sono conservati tanti modi di dire che ricordano il tempo in cui l'imperatore, vivo o morto, veniva adorato come un dio. Molto spesso si sente ancora parlare della «sua casa divina» oppure della «sua camera sacra»; le sue decisioni vengono chiamate «oracoli»; e, per esprimere l'idea che i suoi sudditi hanno il diritto di fare appello al suo giudizio, si dice che essi possono accostarsi «ai suoi altari». Le formule che, nell'editto di Milano, ricordano il paganesimo, hanno dunque indubbiamente la stessa origine.

Anche se quelle formule possono un po' sorprenderci, hanno almeno il vantaggio di darci la sicurezza che non sono state certamente redatte da un vescovo né da un cristiano di antica fede. Costoro si sarebbero certamente accorti di espressioni sospette che invece potevano sfuggi-

re a un cristiano novizio, privo di esperienza. È stato Costantino, dunque, ad avere l'idea di usare quelle formule, ed è stato lui a farle scrivere dai suoi segretari. Si può dunque essere sicuri che l'iniziativa è stata tutta sua e gliene va lasciato interamente il merito.

III

È sempre più facile promulgare un editto di tolleranza che non farlo eseguire. Le passioni religiose, che sono le più forti dell'animo umano, non tollerano affatto di venire contenute, soprattutto quando sono accentuate dal ricordo di vecchie lotte, quando si è appena usciti da una violenta persecuzione che ha ugualmente esasperato coloro che hanno tentato di compierla senza risultato quanto coloro che l'hanno subita. Costantino si accingeva dunque a un compito assai delicato; ma ciò che, soprattutto, rendeva assai incerto il suo successo era il fatto che egli non doveva soltanto tener testa a nemici accaniti, sempre pronti a buttarsi l'uno contro l'altro; doveva anche lottare contro se stesso, vincere i condizionamenti di quel potere del quale era investito e resistere ai consigli di coloro che lo aiutavano a esercitarlo.

Qualsiasi cosa si faccia, si finisce sempre con l'avere, almeno in parte, le opinioni tipiche del rango che si occupa; un principe, per quanto si possa supporre di spirito indipendente, non ripudia mai interamente le tradizioni tramandategli dai suoi predecessori; e, anche se avesse la tentazione di dimenticarle del tutto, ci penserebbero le persone che lo circondano a fargliele ricordare. In tutti i paesi del mondo, qualunque sia la forma di governo, le burocrazie sono conservatrici. Essere abituati a fare sempre la stessa cosa finisce col provocare il gusto di farla, ed è per questo che i burocrati sono sempre restii alle innovazioni che turberebbero le loro abitudini e finiscono sempre col difendere ostinatamente gli antichi princìpi. Gli uffici della burocrazia hanno ovunque molta importanza, ma tale importanza non è mai così grande come negli Stati dispotici; la burocrazia, in un certo senso, limita l'autorità dei sovrani e qualche volta persino l'annulla. Quei funzionari che sembrano uomini così umili, sottomessi, ossequiosi, che hanno l'aria di spiare il minimo segno della volontà del principe per darvi immediata esecuzione, proprio costoro sono le persone che finiscono con l'imporgli la loro volontà, senza che quello neppure se ne accorga. Già Plinio affermava parlando dei primi cesari: «Essi sono i padroni dei propri concittadini e gli schiavi dei propri schiavi liberati». E due secoli dopo le cose andarono ben peggio, quando si produsse tutta una sapiente gerarchia di funzioni sovrapposte, che fu chiamata «la milizia del palazzo». Quei segretari, quei ciambellani, quei servitori di diverso rango e di diverso grado, che il principe incontrava a ogni suo passo e che lo avvolgevano quasi in una rete, finivano con l'impadronirsi, alla lunga, del suo spirito, col presentargli le cose a modo loro, e alla fine facevano quel che volevano.

Accadde così che la politica religiosa di Costantino subì due influenze contrapposte. La prima non era altro che la risultante del suo personale buon senso: la persecuzione sanguinosa e inutile alla quale ave-

va assistito gli aveva insegnato che le religioni resistono sempre alla violenza, e ne aveva tratto la conclusione che, se non è possibile sopprimerle, occorre pur trovare un modo per farle convivere; il secondo fattore che influiva sull'imperatore si trovava all'interno del potere stesso di cui egli era investito: si trattava delle massime e dei princìpi che erano stati seguiti dai suoi predecessori, dei consigli di coloro che lo circondavano e che gli ripetevano continuamente che egli non doveva lasciarsi sottrarre nulla della sua autorità. Un sovrano che in buona fede prende la decisione di tollerare tutti i culti nel suo impero, non soltanto si impegna a non esercitare su di essi nessuna violenza, ma anche a non intralciare la loro libera espansione. Non soltanto non deve più compiere atti finalizzati alla loro morte, ma deve lasciar loro i mezzi necessari alla vita, cioè la possibilità di divulgarsi, di svilupparsi senza costrizione alcuna. Per prima cosa egli deve entrare il meno possibile nei loro affari, non deve tentare di dirigere o di dominare le loro manifestazioni; e poi deve anche permettere loro di contendersi le anime e questo finirà certo col comportare qualche conflitto; ma fintanto che non è minacciata la tranquillità pubblica, egli non deve cercare di intervenire nei loro contrasti. In tutto ciò erano presenti parecchi elementi palesemente contrari alle antiche tradizioni; si trattava di atteggiamenti nuovi, che rischiavano di restringere e intralciare l'autorità sovrana; non si poteva certo escludere che, un giorno o l'altro, un principe che riprendesse il gusto del potere assoluto potesse avere la tentazione di liberarsi da tutte quelle pastoie.

Fino ad allora l'imperatore era stato il capo incontestato della religione nazionale. I grandi collegi sacerdotali si trovavano sotto la sua indiscussa autorità e, come possiamo vedere dai verbali delle loro riunioni che sono giunti sino a noi — ci riferiamo ad esempio ai *Fratelli Arvali* —, essi non avevano altra occupazione se non quella di pregare gli dèi per loro. Nella sua qualità di grande pontefice, l'imperatore presiedeva all'esecuzione di tutte le pratiche del culto, e poiché a quel tempo non esisteva un solo atto della vita civile o politica che non fosse accompagnato da qualche cerimonia religiosa, il suo potere si estendeva a tutti gli aspetti della vita sociale. Si trattava di attribuzioni importanti, che rafforzavano l'autorità imperiale, e alle quali un principe doveva attenersi. Così Costantino, anche dopo essere diventato cristiano, non rinunciò affatto a quelle attribuzioni. Conservò il titolo di pontefice massimo; in nessun atto pubblico manifestò l'intenzione di voler rinunciare al titolo di capo supremo di una religione alla quale pure non apparteneva più. È indubbio che riteneva utile, pur essendosene separato, tenerla sempre sotto controllo. Del resto i pagani, qualunque motivo di risentimento potessero avere contro di lui, non si sognavano neppure di resistere alla sua autorità. Dato che l'antica religione aveva a titolo di gloria soprattutto il fatto di essere un culto ufficiale e nazionale, e non aveva nessun'altra ragione di esistere, ci teneva in modo particolare a rimanere sotto l'autorità dell'imperatore, anzi traeva vanto dall'essergli sottomessa. Questa sua fedeltà non venne mai meno: e divenne anzi un punto d'onore obbedire fino in fondo e senza riserve a prìncipi che l'avevano abbandonata e non se ne curavano più.

Questa fedeltà a tutta prova doveva avere conseguenze disastrose di cui risentì lo stesso cristianesimo: indusse Costantino a sentirsi il padrone delle cose religiose, così come di tutte le altre. Una volta presa questa china, che è la strada che porta al potere assoluto, egli doveva avere la tentazione di estendere a tutti i culti quell'autorità che uno soltanto gli aveva conferito, e finiva col metterli tutti sotto il medesimo giogo. Quella tentazione rappresentava un grande pericolo per la Chiesa, che fino allora si era governata da sola, trovandosi a proprio agio in quella situazione. Tuttavia non sembra che essa abbia subito opposto una qualche resistenza alle pretese dell'imperatore. Egli l'aveva appena liberata dalle persecuzioni, le aveva da poco tempo fatto restituire i beni confiscati, era prodigo di liberalità, le concedeva privilegi sempre più importanti, era un liberatore e un benefattore; com'era possibile che la Chiesa, senza apparire ingrata, manifestasse una qualche diffidenza nei suoi confronti e obbedisse ai suoi voleri con una sollecitudine inferiore a quella espressa dai pagani? I vescovi, fin dal primo giorno, furono conquistati; avevano resistito per dieci anni a tutte le minacce, non resistettero di fronte ad alcuni favori; Costantino li convocava a corte e, per rendere più comodo il viaggio, metteva a loro disposizione il servizio della posta imperiale, fino ad allora riservato ai personaggi più insigni.[7] Per tutto il periodo di tempo in cui restavano lontani dal loro paese, li gratificava con indennità (*annonae*). Li riceveva nel suo palazzo e li invitava alla sua tavola. Si trattava spesso di persone molto semplici, che giungevano da piccole città e non avevano mai frequentato i grandi uomini della terra. La magnificenza della corte, a cui non erano abituati, li abbagliava. Non riuscivano a contenere la propria emozione quando si trovavano ad attraversare quelle splendide sale, in mezzo a due file di *protectores* (guardie del corpo), con la spada sguainata, oppure quando prendevano posto in mezzo a quegli alti funzionari che tante volte li avevano terrorizzati, oppure ancora quando incontravano il principe, «con i suoi abiti color porpora e oro, tutto coperto di gioielli, che parevano emanare bagliori di fuoco». In quel momento essi avevano la sensazione di essere in presenza «di un angelo del Signore» e di avere dinnanzi agli occhi «un'immagine del regno di Cristo».[8] Qualche volta la loro riconoscenza oltrepassava tutti i limiti: si racconta di un vescovo che, troppo esaltato dall'ammirazione per Costantino, lo proclamò santo in anticipo annunciando «che egli avrebbe regnato nel cielo assieme al figlio di Dio».[9] Il principe trovò quell'elogio un po' troppo forzato; ma, anche se non volle accettare di essere fatto beato mentre era ancora in vita, era ben contento di vedere che i vescovi lo trattavano come una sorta di collega e gli riconoscevano una competenza in campo ecclesiastico. «Voi siete — egli affermava — i vescovi all'interno della Chiesa; quanto a me, Dio mi ha chiamato a essere il suo vescovo esterno».[10] Con queste parole intendeva certamente dire che aveva ricevuto il compito di farli rispettare da tutti e di sorvegliare l'esecuzione dei loro decreti. Ma quel tipo di attribuzioni certamente non gli bastarono e Costantino finì con l'immischiarsi spesso in quegli stessi affari interni che sembrava aver voluto riservare ai vescovi. Per noi può essere soltanto motivo di grande sorpresa il fatto di vedere un principe, che a rigore non era neppure cristiano,

e che ricevette il battesimo solo sul letto di morte, compiere l'ufficio sacerdotale nelle grandi cerimonie, sedere nei sinodi e dare persino ai vescovi consigli che suonavano strani sulla bocca di un laico. «Li consigliava — scrive Eusebio — di non essere gelosi gli uni degli altri, di accettare di buon grado coloro che erano superiori per saggezza ed eloquenza, di considerare il merito di ciascuno come gloria di tutti, di non umiliare gli inferiori, di perdonare gli errori leggeri, ricordandosi che è ben difficile trovare una persona che sia del tutto perfetta».[11] Una bella lezione di morale, non c'è dubbio! Ma una lezione certo singolare, quando si pensa che colui che parla si sta rivolgendo ai padri del concilio di Nicea! Qualche volta succede che la sua voce sia più rude e invece di consigliare comandi. Quando scrive ai vescovi dell'Oriente per chieder loro di assistere al sinodo di Tiro, conclude la sua lettera con le seguenti parole: «Se qualcuno di voi (cosa che certo non voglio credere) rifiuterà di obbedirmi e di recarvisi, allora dovrò provvedere affinché sia costretto a prendere la strada dell'esilio, affinché impari che non ci si deve opporre alle ingiunzioni dell'imperatore, nel momento in cui opera per la difesa della verità».[12] Pontefice massimo per i pagani, dunque, e vescovo esterno — e qualche volta anche interno — per i cristiani, Costantino si trovava così a essere il capo di tutte le religioni dell'impero. Poteva vantarsi di non aver perso nessuna fetta di quel potere di cui avevano goduto i suoi predecessori.

Fin dall'inizio, vediamo che Costantino si atteggia a teologo, si rivolge ai sudditi con lunghi sermoni nell'intento di portarli verso la fede. Aurelio Vittore ci parla della sua grande cultura.[13] Figlio di imperatore, destinato fin dalla nascita all'impero, aveva ricevuto un'educazione migliore di quella avuta da Diocleziano e dai suoi colleghi, che erano soltanto dei soldati di ventura, divenuti principi per caso e che avevano trascorso la giovinezza negli accampamenti militari. Il padre di Costantino, che aveva sempre protetto le scuole, aveva certamente affidato il figlio all'insegnamento di qualche retore di Treviri o di Autun; di quelle antiche lezioni gli era rimasto un certo fondo di pedanteria, dalla quale non era guarito neppure con l'esercizio dell'autorità sovrana. Eusebio ce lo rappresenta mentre passa le notti a preparare le sue prediche devote, che poi declamerà dinanzi al popolo con voce grave e volto severo: e in quei sermoni parlerà di Dio, della provvidenza, della giustizia divina che distribuisce equamente il bene e il male, attaccherà con violenza i malvagi che si arricchiscono con i beni pubblici e approfitterà dell'occasione per lanciare qualche epigramma contro i suoi ministri, che abbassavano la testa ascoltandolo.

Malauguratamente, per realizzare il progetto di portare tutti i suoi popoli verso la stessa fede, per Costantino c'era molto da fare. Non c'erano soltanto i pagani che opponevano resistenza al cristianesimo ma, e questo era assai più grave, c'era da tener conto dei dissensi interni agli stessi cristiani. Perché fosse possibile imporre la loro religione all'impero, occorreva innanzitutto che fosse ristabilita l'unità interna. Si può affermare con certezza che la vita di Costantino è stata avvelenata dagli scismi e dalle eresie che dividevano la Chiesa: egli non solo detestava quelle divisioni, ma non riusciva neanche a comprenderle. Era un politico, un uomo di governo e si indignava nel vedere che non

fosse possibile in qualche modo sacrificare le proprie opinioni di fronte a quelle della maggioranza. È assai verosimile che il fascino esercitato su di lui dal cristianesimo nascesse innanzitutto dalla certezza e dalla precisione dei suoi dogmi, nonché dalla chiarezza delle risposte che sembrava dare alla maggior parte delle domande che l'uomo si pone. Costantino certo pensava che, in una dottrina così ben definita, restasse ben poco spazio per le contestazioni. Quali dovettero essere la sua sorpresa e il suo dolore dal momento in cui si accorse che, invece, le dispute interne alla Chiesa erano continue e che neppure le persecuzioni avevano il potere di arrestarle! Era appena diventato cristiano quando venne a sapere che l'Africa era divisa fra cattolici e donatisti e che le forze dei due partiti si equivalevano, mentre ovunque infuriavano lotte feroci. Il suo primo sforzo è quello di cercare di comporre la disputa; ordina ai vescovi di riunirsi a Roma e poi ad Arles; prega, blandisce, minaccia, ma non ottiene la pacificazione, e questo principe — di fronte alla cui volontà nulla e nessuno poteva resistere — è costretto a riconoscere che anche l'autorità più assoluta s'infrange contro l'ostinazione del settarismo. Un po' più tardi avrà inizio l'eresia ariana. Nonostante le sue pretese di competenza teologica, l'imperatore non riesce a cogliere subito le conseguenze di questa situazione; gli sembra che ci si scontri per delle parole e crede di proporre un mezzo risolutivo assai geniale: basta che non si parli delle questioni controverse, e ci si occupi soltanto di quelle su cui c'è accordo; sulle prime ciascuno conserverà la propria opinione tacendo e così risulterà che tutti sono d'accordo. In tal modo l'unità della dottrina — che è la questione più importante — non sembrerà compromessa.[14] Per cercare di disarmare i più testardi che impediscono, con le loro dispute eterne, il trionfo della verità, ricorre alle preghiere, assume un tono supplichevole: «Restituitemi — chiede loro — la calma dei miei giorni, il riposo delle mie notti. Lasciatemi godere una luce priva di nubi e gustare sino alla fine il piacere di un'esistenza tranquilla. Permettete che io possa vedervi tutti uniti e felici e render grazie a Dio della libertà e della concordia finalmente ristabilite in tutto l'universo».[15]

Ma Costantino non si accontenta soltanto di preghiere, arriva alle minacce. Ricordiamo che attribuiva a se stesso la missione di ricondurre la pace nella Chiesa; per lui era una questione di coscienza «dissipare gli errori, arrestare le temerarietà, far rendere da tutti gli onori dovuti alla vera religione e al suo Dio». Ciò che soprattutto lo spingeva a compiere quest'opera era l'attesa di una meravigliosa ricompensa: egli sperava, in caso di successo, che la fortuna avrebbe continuato a essere dalla sua in ogni sua impresa; in caso contrario, se i dissensi interni fossero continuati, «la divinità avrebbe certo finito con l'adirarsi e con il far sentire la sua collera, non soltanto nei confronti di tutto il genere umano, ma nei confronti dello stesso principe». Siamo dunque di fronte a una coincidenza fra le sue convinzioni e il suo interesse personale, e l'opera di Costantino andava sì a favore di Dio, ma anche di se stesso. Ecco perché, ogni volta che gli si opponeva resistenza, spesso gli scappava la pazienza. Agli ostinati rivolge parole crudeli: «Nemici della verità e della vita, consiglieri dell'errore, tutto in voi sa di menzogna, ovunque si diffondono astuzie e delitti», ecc. E — cosa ancora più grave del-

le parole — non si può dimenticare che talvolta non è riuscito a evitare di colpire gli eretici con pene severe. Tuttavia bisogna rendere a Costantino giustizia e bisogna ammettere che quando non era accecato dalla collera, la sua stessa natura lo portava verso la tolleranza. Se è pur vero che ha perseguitato gli eretici in qualche momento di cattivo umore, dobbiamo ricordare che si felicitò con i vescovi d'Africa per essersi mostrati concilianti nei confronti dei donatisti, e indirizzò loro belle parole, che forse sono state la regola di comportamento dell'intera sua vita: «Dio soltanto riserva a se stesso il diritto di vendicare le ingiurie che gli vengono rivolte; bisogna essere pazzi per permettersi di esercitare quel diritto al suo posto».[16]

IV

Per quanto riguarda il paganesimo, si possono comprendere i sentimenti di collera e di odio che i cristiani provavano nei suoi confronti. Era un nemico, un nemico implacabile che, per tre secoli, aveva impedito loro di vivere in pace e che essi avevano imparato a temere e a detestare. D'altronde esisteva una ragione per cercare di farlo mettere fuori della legge comune per il fatto che esso non sembrava disposto a credere che quella legge fosse rivolta anche a se stesso. I pagani continuavano a ricordare che la loro era stata la religione di Stato e intendevano che tale restasse. L'essere posta a livello degli altri culti significava per essa cessare di esistere; se finiva col perdere la protezione dei pubblici poteri, era perduta. Il Senato romano e i magnati, nonostante tutto, restavano legati al paganesimo; ma questo fatto non poteva certo essere spiegato con le sue dottrine; la filosofia aveva ormai da molto tempo insegnato quanto quelle dottrine fossero vuote e ridicole. Quel fatto poteva spiegarsi soltanto col ricordo della posizione importante che il paganesimo aveva occupato, con la confusione che tuttora perdurava fra la religione di Romolo e l'idea della gloria di Roma. Vedremo come Simmaco, nel suo discorso sull'altare della vittoria, non soltanto chieda per gli dèi la tolleranza, ma pretenda una posizione di privilegio, e non sia affatto disposto ad ammettere che qualche altro culto venga posto sullo stesso piano. Si poteva dunque sostenere che il paganesimo non avesse affatto accettato in buona fede il patto che era stato offerto da Costantino a tutte le religioni dell'impero, che continuasse a sognare la ripresa di quella supremazia che gli era stata tolta, che aspettasse soltanto l'occasione favorevole per imporla agli altri culti e, dunque, si poteva pensare che, sino a quando il paganesimo fosse esistito, il cristianesimo non si sarebbe potuto sentire tranquillo.

È dunque verosimile che, fin dai primissimi tempi, i vescovi abbiano in qualche modo approfittato del favore dell'imperatore per cercare di predisporre il suo animo contro l'antica religione. Se vogliamo cercare un esempio indicativo del modo in cui essi si rivolgevano a Costantino, non dobbiamo far altro che sfogliare quel curioso libro che è il *De errore profanarum religionum*, che Firmico Materno dedica ai due figli di Costantino, Costanzo e Costante. È un manuale dell'intolle-

ranza. L'autore non trascura nulla dell'armamentario che poteva servire a sopprimere quel che restava del paganesimo; prega, si adira, minaccia. A volte ha persino l'aria di parlare nell'interesse di coloro contro i quali sono indirizzati gli strali: «Venite in soccorso di questi infelici; è meglio salvarli loro malgrado piuttosto che permettere loro di perdersi». E se ciò non dovesse bastare, cercherà di sollecitare la cupidigia dei due principi, descrivendo lo spettacolo delle immense ricchezze ancora ammassate nei templi: «Oh, santi imperatori, privateli di tutti quegli ornamenti, trasportate quelle ricchezze nel vostro palazzo insieme ai vostri tesori, e fate in modo che esse siano di vostra utilità!». Ma l'argomento principale di Firmico viene ricavato dalla Bibbia. Egli ripete le terribili sentenze che i libri sacri pronunciano contro gli adoratori di idoli: «Chi fa sacrifici agli dèi verrà sradicato dalla terra, *sacrificans diis eradicabitur*». È vietato mostrare qualunque pietà nei confronti del pagano, bisogna lapidarlo, metterlo a morte, «anche se fosse tuo fratello, tuo figlio o la donna che dorme sul tuo petto». Ecco la sentenza di Dio; colui che esita a condannare a morte il pagano e a punire il colpevole diventa altrettanto colpevole e dovrà condividerne la pena. Al contrario, se si fa atto di obbedienza, si può sperare nelle ricompense che sono riservate agli eletti. «In questo modo, santissimi imperatori, avrete ovunque successo, le vostre guerre saranno tutte vittoriose, e voi godrete sempre dell'opulenza, della pace, della ricchezza, della salute e della vittoria».[17] Questi sentimenti che Firmico Materno esprime in modo così aperto erano condivisi da tutti i cristiani e i concili talvolta se ne facevano interpreti. I cristiani chiedevano ai principi di usare la forza per eliminare quel vecchio culto che continuava a vivere. Non troviamo nessuno, in quel momento, che manifestasse il minimo scrupolo su questo genere di violenze. Il ricordo delle persecuzioni, un ricordo tanto recente, faceva sì che fra i due partiti sopravvivessero odi terribili. Dopo tutto, era stato il paganesimo stesso a dare l'esempio; aveva per primo colpito con la spada e pareva giusto che di spada dovesse perire. Quest'opinione era diffusa in tutta la Chiesa, e su di essa concordavano anche quei cristiani che fra loro dissentivano su tutto. Sant'Agostino, rivolgendosi ai suoi nemici, i donatisti, dichiara con grande sicurezza: «Esiste forse qualcuno fra di voi, come fra di noi, che non provi riconoscenza verso gli imperatori per le leggi che hanno emanato al fine di abolire i sacrifici?».[18]

Nei confronti degli eretici e degli scismatici c'erano maggiori esitazioni: si trattava di cristiani e, per quanto forte fosse il desiderio di ristabilire l'unità, ripugnava l'idea di doverli trattare con gli stessi rigori che erano riservati agli ultimi adoratori di Giove. E tuttavia, anche su questo versante, l'intolleranza finì col prevalere; sembrava naturale che un errore di dottrina venisse considerato alla stessa stregua di un crimine ordinario, e dovesse essere punito con le stesse pene. Fu proprio in relazione all'eresia donatista che la Chiesa ruppe gli indugi. Tutta la faccenda era iniziata proprio nell'epoca di cui ci stiamo occupando e, sebbene sia terminata molto più tardi, sotto il regno dei figli di Teodosio, è opportuno farvi cenno fin da adesso: la vicenda dei donatisti infatti rappresenta l'occasione per la Chiesa di decidersi a trattare eretici e scismatici in modo non diverso dagli stessi pagani.

Lo scisma dei donatisti risaliva alla persecuzione di Diocleziano. Fra i provvedimenti presi allora dall'imperatore, uno dei più importanti riguardava la distruzione dei libri sacri dei cristiani; egli aveva ordinato ai vescovi e ai preti, sotto la minaccia delle pene più severe, di consegnarli ai magistrati. Alcuni di loro si spaventarono e si affrettarono a compiere la consegna; costoro vennero espulsi dalla Chiesa e bollati col nome di *traditori* (*traditores*);* altri fecero ricorso a mezzi più o meno abili per disubbidire senza correre pericoli. Il vescovo di Cartagine, Mensurio, che doveva essere un uomo di spirito, se la cavò consegnando le opere degli eretici e queste vennero bruciate nel corso di solenni cerimonie pubbliche. Questo abile sotterfugio non fu apprezzato da tutti. I violenti, che si vantavano di sfidare apertamente l'imperatore, ebbero qualcosa da ridire e Mensurio, per aver cercato di mettere a posto la propria coscienza senza compromettersi il sonno, finì col perdere completamente la loro stima.

Ma il vero malcontento esplose soltanto sotto il vescovado del suo successore Ceciliano. Costui era un moderato e anche un abile politico, e così non doveva piacere molto ai partiti estremi; alcuni affermavano che era stato ordinato da un vescovo *traditore* e che questo fatto viziava la sua elezione e finirono così per sceglierne un altro. La Chiesa d'Africa si divise così tra i due contendenti, e ne seguì uno scisma che durò per oltre un secolo.

Le questioni che stavano al fondo della disputa erano di scarsa importanza. Non era implicato nessun problema essenziale riguardante il dogma; ma ogni partito finiva col trovare nuovo alimento nella virulenza stessa della discussione. Ci si odiava mortalmente: e ciò sembrava derivare più dal fatto che ci si era tanto spesso combattuti, che non dal fatto di avere un motivo reale per combattersi. A forza di ripetere gli stessi argomenti, che spesso non significano un gran che, si era finito per crederli invincibili. Lo scisma durava ormai da ottant'anni e aveva resistito ai giudizi dei vescovi, alle decisioni dei concili, alle preghiere e alle minacce degli imperatori, quando sant'Agostino diventò vescovo di Ippona. Egli si dette come obiettivo quello di sconfiggere quell'eresia e, fin dal primo giorno, dedicò a questa difficile opera tutta l'energia del suo carattere e tutta la potenza del suo genio.

Nel momento in cui iniziò la lotta, sant'Agostino non aveva altro intento se non quello di convincere gli avversari. L'unica arma di cui voleva servirsi era la parola. E in questo campo si sentiva maestro e aveva abbastanza fede nella giustezza della causa per vederne il trionfo senza dover ricorrere alla forza.[19] La polemica con i donatisti occupa gran parte dei discorsi che pronunciava tutte le domeniche in chiesa, e che venivano ascoltati con grande avidità; per prima cosa egli intendeva difendere il suo gregge contro l'errore e fornire ai fedeli argomenti da contrapporre a chi avrebbe voluto sedurli. Ma quei discorsi non rimanevano circoscritti nell'ambito della città in cui venivano pronunciati; venivano trascritti dai segretari e da Ippona si diffondevano per tutta l'Africa e, grazie all'immensa reputazione dell'oratore e alla pas-

* Dal latino *tradere*, consegnare. Allo stesso modo Giuda fu un *traditor*, in quanto consegnò Gesù ai militi romani. [*N.d.T.*]

sione, a quei tempi così diffusa per le lotte religiose, accadeva che quei discorsi venissero divorati da moltissima gente. I donatisti, quando erano in buona fede, si sentivano colpiti tanto dalla moderazione di sant'Agostino quanto dal vigore della sua dialettica. I più fanatici, al contrario, si lasciavano prendere dall'ira e, come succede in questi casi, non avendo buone ragioni da contrapporre, rispondevano con le ingiurie. E questo era proprio ciò che Agostino si aspettava: egli approfittava del loro tono altero e sfrontato per provocarli a confrontarsi in qualche disputa pubblica. E se costoro erano così imprudenti da accettare, venivano allora chiamati degli stenografi (*notarii*) col compito di raccogliere tutti i discorsi; cominciava così il dibattito, in mezzo a una folla fremente, la quale interrompeva spesso gli oratori contrapposti con acclamazioni o mormorii. Alla fine, era ben raro che Agostino non avesse la meglio e non facesse qualche conquista fra i presenti che non avessero prevenzioni.

Fu così che egli ebbe l'idea di organizzare una riunione generale dei vescovi dei due partiti. La riunione si tenne a Cartagine, alla presenza di duecentosettantanove vescovi donatisti e duecentottantasei cattolici, e fu presieduta da uno dei più noti funzionari dell'impero, Marcellino, in qualità di rappresentante dell'imperatore. Quella conferenza di Cartagine costituisce uno dei grandi eventi della storia della Chiesa nel IV secolo e anche uno dei momenti più importanti della vita di sant'Agostino. La grande importanza che egli attribuiva a quel consesso si può percepire nel tono che usa al momento in cui chiede ai suoi fedeli, in un sermone pronunciato qualche giorno prima dell'apertura dei dibattiti, di aiutarlo con le loro preghiere. «Qual è il vostro compito in questo incontro? Forse proprio da voi mi verranno i frutti più abbondanti. Noi parleremo, discuteremo per voi; e voialtri, pregate per noi. Rafforzate le vostre preghiere con digiuni e atti di carità: sono queste le ali con cui la preghiera giunge a Dio. Se agirete in questo modo, ci sarete più utili di quanto non lo saremo noi nei vostri confronti; ognuno di noi infatti, nella discussione che sta per iniziare, può contare solo su se stesso, e tutta la nostra speranza risiede in Dio».[20]

La conferenza di Cartagine, nella quale sant'Agostino ebbe un ruolo di primo piano, si concluse con il pieno successo dei cattolici. L'inviato dell'imperatore si schierò dalla loro parte: l'opinione pubblica, che venne informata del dibattito attraverso la pubblicazione dei verbali, ratificò il giudizio di Marcellino e si credette per un momento che lo scisma fosse finito. Invece è proprio questo il momento in cui la Chiesa fu indotta a prendere le decisioni più gravi e più dolorose; decisioni che fino ad allora non aveva mai preso.

I donatisti erano certo assai diminuiti di numero, ma quelli rimasti erano i più violenti e ribelli, persone sulle quali né l'eloquenza né la dialettica potevano avere alcuna presa. Bisognava dunque rinunciare a discutere con loro. Per ricondurli alla Chiesa restava un solo mezzo: incaricare di questo compito l'autorità civile, tentare di ottenere, mediante il timore di castighi, ciò che non era stato possibile ottenere con la ragione. L'intervento dell'imperatore nelle cose religiose sembrava, a Roma, un fatto naturale e accettato da tutti: si trattava di un'eredità del paganesimo. Questa abitudine era talmente radicata che i primi a

invocare l'imperatore furono proprio i donatisti, che dovevano in seguito pentirsi amaramente di quell'atto. Dopo essere stati condannati dai vescovi, riuniti a Roma e ad Arles, e accortisi ormai di non poter far più ricorso ai concili, fecero appello a Costantino. Il principe provò innanzitutto una certa sorpresa per il ruolo che gli si voleva attribuire e rispose con un accento di inquietudine onesta e sincera: «Mi chiedono di essere loro giudice, proprio a me che tremo dinanzi al giudizio di Cristo! Si può essere più audaci e più folli?».[21] Ma visto che i donatisti insistevano e i cattolici non protestavano, finì con l'accettare quell'arbitrato. Dopo la conferenza di Cartagine, toccò ai cattolici rivolgersi all'imperatore. Onorio, che voleva chiudere la faccenda, li ascoltò volentieri; poi, nell'anno 414, promulgò una legge molto severa, nella quale si ordinava il sequestro delle chiese dei donatisti e la confisca dei beni dei loro vescovi e dei loro preti; costoro dovevano essere banditi. Per quanto riguarda i semplici fedeli, se si trattava di coloni o di servi, bisognava frustarli e privarli della terza parte dei beni in denaro. Gli uomini liberi dovevano essere puniti con un'ammenda che variava a seconda della condizione e della ricchezza, e venivano posti al di fuori, per così dire, del diritto civile, in quanto veniva loro proibito di fare testamento o di ricevere eredità.[22]

Quel che più ci interessa, a questo punto, è conoscere l'atteggiamento di sant'Agostino. Va detto subito che non solo gli ripugnava il ricorso a misure violente, ma aveva personali motivi per tenere un atteggiamento morbido nei confronti delle anime smarrite. Non aveva egli stesso condiviso quello smarrimento? Poteva forse dimenticare che per tutta la giovinezza era rimasto ostinatamente al di fuori della Chiesa? «Che vi maltrattino pure coloro che non sanno quanta sofferenza costi la ricerca della verità — scriveva Agostino rivolgendosi agli eretici —, coloro che non sanno quanto sia necessario sospirare e gemere per riuscire a concepire, sia pure in modo imperfetto, l'idea stessa di Dio; lasciamo che a perseguitarvi siano quelli che non hanno mai errato! Quanto a me, che ho conosciuto le vostre stesse aberrazioni, posso compiangervi, ma non posso certo adirarmi contro di voi. Al contrario, mi sento obbligato a sopportarvi oggi, come io stesso sono stato sopportato nel passato; debbo avere nei vostri confronti la stessa pazienza che altri hanno avuto per me, nel momento in cui seguivo ciecamente i vostri perniciosi errori».[23] Tuttavia, nonostante ciò, sant'Agostino finì col mutare il proprio sentimento e il proprio linguaggio e con l'approvare coloro che chiedevano l'uso della forza per convertire gli eretici. Com'è possibile che sia stato indotto a condividere questa opinione, così lontana dal suo spirito? L'argomento che lo convinse fu molto semplice: i sostenitori del ricorso a misure severe dimostrarono che queste avevano grande successo. Quei fieri e indomabili donatisti, che restavano inattaccabili con gli argomenti della discussione, e anzi la sfuggivano, rientravano invece in massa nella Chiesa per il timore che veniva loro ispirato dalla legge; e, una volta rientrati, ci restavano. «Fra quei nuovi convertiti ve n'erano molti che, ben lungi dal lamentarsi, ringraziavano coloro che li avevano liberati dal traviamento, e si dichiaravano felici per la violenza loro fatta, come se si trattasse di una delle più grandi fortune che potesse capitare». Non era, tutto questo,

degno della volontà di Dio e, allora, era proprio necessario opporsi alla salvezza di tante anime che chiedevano soltanto un pretesto e un'occasione per ritornare dalla parte della verità?

Non rientrava certo nel temperamento di sant'Agostino fare a metà quel che aveva deciso. Poiché aveva il coraggio delle sue opinoni e delle sue azioni, una volta che si fu rassegnato a chiedere all'uso della forza di compiere quell'opera che la libera discussione aveva soltanto iniziato, volle esporre apertamente le motivazioni di tale comportamento. Fu così che si accinse, soprattutto in diverse lettere, che ebbero grande pubblicità, a dimostrare che la Chiesa aveva ragione nell'accettare l'appoggio del potere temporale. Sant'Agostino finì con l'elaborare una vera e propria teoria delle persecuzioni legittime. Per avere un'idea di questo sistema teorico, riporterò alcuni passi sparsi: «Non tutti coloro che ci risparmiano sono nostri amici, così come non sono nostri nemici tutti coloro che ci colpiscono. È stato detto che le ferite di un amico sono migliori dei baci di un nemico (*Prov.*, 27, 6). Colui che mette dei lacci a un pazzo frenetico, oppure scuote un uomo dal letargo certo li tormenta entrambi, ma li ama entrambi. Chi più di Dio può amarci? Eppure non smette un momento di unire alla dolcezza dei suoi comandi minacce terribili. Voi pensate che nessuno debba essere costretto a praticare la giustizia, eppure potete leggere, in san Luca, che il padre di famiglia ha detto ai suoi servitori: "Costringete a entrare tutti coloro che troverete". Non sapete forse che talvolta accade che il ladro cosparga un po' d'erba sul terreno per attirare il gregge fuori dell'ovile, e allora il pastore deve ricondurre con il frustino le pecore smarrite? Se per il solo fatto di subire una persecuzione si dovesse essere sempre degni di lode, sarebbe stato sufficiente che il Signore dicesse: *Beati qui persecutionem patiuntur*; egli non avrebbe aggiunto: *propter justitiam*. Può dunque accadere che colui che soffre una persecuzione sia malvagio e colui che la fa subire non sia affatto tale. Chi uccide e chi guarisce possono entrambi straziare la carne e sono entrambi persecutori; ma il primo persegue la vita, il secondo la cancrena. Non bisogna solo vedere il fatto della costrizione, ma anche a cosa si è costretti: se si è costretti a fare il bene oppure a fare il male. Certamente nessuno può diventare buono suo malgrado, ma il timore pone fine all'ostinazione, spinge a studiare la verità e induce a scoprirla. Quando i poteri temporali attaccano la verità, il terrore che essi provocano costituisce per gli animi forti una prova gloriosa e per i deboli una tentazione pericolosa. Ma, quando quel terrore viene usato a favore della verità, costituisce un utile avvertimento per coloro che errano e si smarriscono».[24]

Nel rileggere queste parole, che tante volte sono state citate, non posso non provare una grande emozione: penso alle conseguenze terribili che da quelle parole sono state tratte; rivedo nella mia mente tutte le vittime che hanno provocato. La Chiesa le ha fatte proprie fin dal V secolo, e ne ha fatto la regola del proprio comportamento. Quelle parole sono state applicate senza pietà per tutto il Medioevo e da esse sono sgorgati fiumi di sangue.

Sant'Agostino si rallegrava dei buoni risultati che la Chiesa era riuscita a ottenere grazie al ricorso alla forza; ma visse abbastanza anche

per vedere il rovescio della medaglia. Il ricorso alla violenza è carico di pericoli per chiunque: i primi a soffrirne sono i perseguitati, ma neanche i persecutori hanno sempre da stare allegri. Può capitare che le tempeste così provocate abbiano effetti assai più vasti di quelli voluti. Una volta che si è messo in moto il potere temporale, non è più possibile fermarlo; sant'Agostino ne ebbe la prova. Egli aveva acconsentito a certe pene nei confronti degli eretici, l'ammenda, la confisca, in qualche caso anche l'esilio, ma pensava che non si dovesse andare oltre. E quando gli eretici incominciarono a essere puniti con la morte, protestò con indignazione. Gli faceva orrore che si potesse versare il sangue di un cristiano in nome della Chiesa. Quando viene a sapere che uno di loro è in pericolo si rivolge un po' a tutti per cercare di salvarlo. Scrive lettere pressanti ai magistrati, o al proconsole: «Dovremo leggere nelle assemblee dei fedeli — così scrive — il resoconto sulla punizione dei colpevoli: ma se dovesse concludersi con la morte, chi oserà leggerlo fino in fondo?».[25] Questi scrupoli e questo senso di umanità non interessavano certo all'autorità civile la quale nella sua fredda logica concludeva che, dal momento che gli errori di dottrina vengono posti sullo stesso piano dei crimini, bisogna punirli con le stesse pene. Già qualche anno prima, al tempo dell'imperatore Massimo, erano stati messi a morte Priscilliano e i suoi seguaci, nonostante le suppliche di san Martino. Questo esempio sarebbe diventato poi la regola, a detrimento della Chiesa, che deve tollerare tutte quelle crudeltà, anche se non sempre ne è responsabile.

Ma l'altro pericolo in cui incorre chi si serve delle leggi di violenza, sta nel fatto che esse possono ricadere su di lui. Allora, da carnefice diventa vittima. Sant'Agostino, certo, fa osservare che furono i donatisti i primi a rivolgersi all'imperatore per chiedergli di intervenire nelle dispute religiose; «ma — aggiunge poi — subirono lo stesso destino degli accusatori di Daniele: i leoni si rivoltarono contro di loro».[26] Quello stesso imperatore che essi avevano implorato non si dichiarò dalla loro parte, e già sappiamo come Onorio fece ricadere sui donatisti quelle stesse misure di rigore che essi avevano chiesto per gli altri. Mezzo secolo più tardi, tutta la situazione era mutata. L'Africa apparteneva ai Vandali; il loro re Genserico, che era un ariano zelante, volle far trionfare l'arianesimo e distruggere le chiese rivali. Per riuscire in quell'intento non doveva certo fare grandi sforzi di immaginazione, gli bastava semplicemente seguire l'esempio che aveva davanti: era sufficiente copiare la legge di Onorio, cambiando semplicemente i nomi, e infliggere ai cattolici quelle stesse pene con cui essi avevano colpito i donatisti. Anche in questo caso, i leoni si rivoltarono contro chi li aveva scatenati.

Capitolo 3

L'IMPERATORE GIULIANO

I

La reazione pagana si manifestò apertamente nel corso del regno di Giuliano, il quale salì al trono nell'anno 361 succedendo a suo cugino Costanzo. Si tratta di uno degli avvenimenti più curiosi della storia religiosa del IV secolo, che merita di essere conosciuto più da vicino. Tuttavia non posso soffermarmi su tutti i dettagli della vicenda poiché, come vedremo, essa riguarda soprattutto l'Oriente, mentre i paesi occidentali, che sono l'oggetto particolare del nostro studio, sembra che abbiano risentito meno degli effetti delle riforme di questo imperatore filosofo.

Accennerò solo brevemente agli avvenimenti riguardanti la vita di Giuliano. Essi sono talmente noti e sono stati così spesso raccontati che mi sembra inutile trattarli diffusamente. Ricordiamo soltanto che egli era il nipote di Costantino e che alla morte dello zio sfuggì quasi per caso al massacro della sua famiglia, massacro che forse era stato ordinato dal nuovo imperatore, Costanzo. Per quasi vent'anni della sua vita visse in una situazione da incubo: ora rinchiuso in un castello deserto, ora confinato in qualche grande città dell'impero, sempre sorvegliato e minacciato da un principe ombroso e debole, che non riusciva a decidersi né ad ucciderlo né a lasciarlo vivere. Giuliano si immerse negli studi, trovando così una consolazione per tutte le sue disgrazie. Nominato poi cesare da Costanzo, il quale non aveva altro erede, fu innalzato dalle sue truppe alla dignità augustea, e morì a trentadue anni nel corso di una spedizione contro i Persiani, dopo soltanto due anni e mezzo di regno.

La prima cosa che colpisce, in questa breve esistenza, è la facilità con cui Giuliano seppe piegarsi agli eventi, trasformare se stesso, adattarsi alle situazioni più diverse che la fortuna gli riservava, offrendo continuamente al mondo, per così dire, spettacoli imprevedibili. Quando l'imperatore decise di mandarlo nelle Gallie a comandare quegli eserciti, che stavano combattendo contro i Germani, l'esperienza di Giuliano era ancora quella di uno scolaro che aveva frequentato soltanto i sofisti. E quest'uomo, appassionato di libri, che viaggiava sempre trascinandosi dietro un'intera biblioteca, diventò in brevissimo tempo uomo d'azione. Si improvvisò soldato; questo filosofo, non appena giun-

se negli accampamenti, cercò di iniziare se stesso all'addestramento militare, del quale non aveva nessun rudimento e, tanto per cominciare, imparò a marciare al suono degli strumenti che intonavano la pirrica. Ammiano Marcellino racconta che, quando sembrava non riuscire in quei tentativi, lo si udiva spesso invocare il nome di Platone, maestro prediletto, che aveva dovuto abbandonare con rimpianto, e lo si udiva affermare con grande scoramento: «Questo non è il mio mestiere: è come voler mettere la sella a un bue».[1] Ma questo scoramento non durò a lungo; in pochi giorni l'addestramento era terminato, e poche settimane più tardi questo allievo, diventato maestro, riportava già le prime vittorie. Nel nipote di Costanzo Cloro, non si stava forse risvegliando l'istinto di un'antica razza guerriera? Quel che è certo è che in breve tempo riportò la fiducia nell'esercito, conquistò piazzeforti, vinse battaglie, scacciò i barbari, e così, alla sua morte, veniva ricordato non solo come uno di quei comandanti geniali che sanno trovare davanti al nemico felici ispirazioni, ma anche come un abile manovratore che conosce a fondo tutti i segreti dell'arte della guerra. E proprio combattendo li aveva imparati. Credo che la storia offra ben pochi esempi di una trasformazione così repentina e di grandi attitudini rivelatesi in così breve tempo.

Ma se tanta meraviglia aveva suscitato lo spettacolo di questo allievo dei sofisti, diventato all'improvviso un grande generale, ben maggiore fu lo stupore quando si venne a sapere che questo giovane principe, dopo aver celebrato in una chiesa di Vienna le feste dell'Epifania, riapriva i templi, immolava le vittime e si dichiarava apertamente pagano. Questa sorta di colpo di scena provocò ovunque grande emozione, come si può immaginare. Era ormai uno spettacolo insolito vedere delle conquiste da parte del paganesimo. Si poteva rimanere pagani per indifferenza o per abitudine, ma certo non accadeva più di diventare tali.[2] L'antico culto conservava dei fautori in mezzo a quei conservatori ostinati che non volevano rinunciare alle vecchie tradizioni; ma certamente non ne conquistava di nuovi. Ancor più grande fu dunque la sorpresa nel vedere come un uomo che aveva ricevuto il battesimo e il cui padre era stato un cristiano fervente, riabbracciasse, con tanto clamore, l'antica religione; e quel che era ancora più sorprendente era il fatto che quest'uomo fosse un principe, e soprattutto il nipote di colui che aveva posto il cristianesimo sul trono dei cesari. Qual era dunque la causa di tale cambiamento così inatteso? E, alla distanza di tempo che oggi ci separa da lui, è possibile per noi renderci conto delle ragioni che determinarono, in quelle circostanze, il comportamento di Giuliano?

Dal momento che egli compì quel gesto così clamoroso quando si accingeva a combattere Costanzo e stava marciando alla conquista dell'impero, la prima idea che viene in mente è che avesse qualche interesse nell'attirarsi il favore di tutti coloro che erano rimasti pagani. Ma — almeno così mi sembra di poter affermare — a quei tempi per un pretendente all'impero erano assai maggiori i rischi derivanti da una sollevazione dei cristiani che non i vantaggi derivanti dall'appoggio dei loro avversari. I pagani, indubbiamente, erano ancora molto numerosi; ma, dopo Costantino, avevano dimostrato di essere rassegnati

a tutto, e ben poco disposti a dar vita a una qualche resistenza significativa. La giovinezza, l'ardore, l'energia, la speranza di successo, la sicurezza nell'avvenire, tutte le forze che spingono alle grandi imprese non erano più dalla loro parte. Essi si sentivano come feriti al cuore; i loro stessi preti, se bisogna credere a Eunapio, andavano annunciando che i templi sarebbero scomparsi, «che i santuari più venerabili ben presto si sarebbero tramutati in ammassi di rovine abbandonate a un tenebroso oblio, tiranno fantastico e odioso, al quale sono soggette tutte le cose più belle della terra».[3] Non c'era dunque da fare molto affidamento su un culto che si abbandonava da sé alla disperazione, che prediceva e accettava la propria fine come prossima, e non valeva la pena cercare l'appoggio di persone che ormai accettavano supinamente gli oltraggi che da cinquant'anni si riversavano su di loro e che venivano sopportati senza più alcuno spirito di rivolta. L'unica politica che sarebbe servita a combattere Costanzo, il quale aveva stancato un po' tutti i partiti con le sue inutili angherie, poteva essere l'annuncio di un'ampia tolleranza che non avrebbe escluso nessuno. I pagani, ormai abituati a vedere un cristiano sul trono, si sarebbero accontentati del permesso di adorare i loro dèi in piena libertà, e accordando loro questo diritto si poteva esser certi di averli soddisfatti. Al contrario, i cristiani, che si credevano sicuri di una vittoria definitiva, non avrebbero certo sopportato di ricadere sotto il giogo di un principe pagano e la loro delusione e la loro collera sarebbero state assai amare e violente. Per Giuliano non era dunque una buona politica il voler dimostrare in modo così plateale la sua nuova fede, e si può essere certi che aveva molto più da perdere che da guadagnarci. Ma egli non agiva per calcolo; ciò che lo spinse ad abbandonare la religione della sua famiglia era la convinzione personale, una convinzione profonda e appassionata, e l'ardore stesso di quella sua fede si fa garante della sua sincerità. Ma se è vero che la conversione non è stata il risultato di mire ambiziose o di necessità politiche, non è sufficiente, per conoscere i modi e le cause che l'hanno prodotta, studiare gli eventi storici contemporanei riguardanti l'impero. Occorre riuscire a penetrare più a fondo nella coscienza di quel giovane principe e cercare di scoprire le crisi che quella coscienza ha attraversato. Si tratta il più delle volte di segreti che un uomo porta con sé nella tomba e anche dopo secoli è pressoché impossibile saperne qualcosa. Ma, in questo caso, possiamo dire di essere più fortunati; se è vero che non conosciamo certo quella storia intima e segreta, è altrettanto vero che possiamo tentare di indovinare qualche cosa attraverso le testimonianze degli amici di Giuliano, e soprattutto attraverso le confidenze che talvolta si lascia sfuggire nelle sue opere.

Ammiano Marcellino, che lo ha conosciuto molto bene, rivela come, fin dai suoi primi anni, Giuliano si sentisse attirato verso il culto degli dèi.[4] Già sappiamo come lo spettacolo della natura e soprattutto la contemplazione del cielo provocassero in lui le più vive emozioni. E forse proprio da quell'inclinazione derivò la sua simpatia segreta per una religione che più di tutte aveva compreso la natura, ne adorava i fenomeni e le forze divinizzate. «Fin dalla mia infanzia — scrive Giuliano — fui preso da un amore violento per i raggi dell'astro divino. Ancora giovinetto, innalzavo il mio spirito verso la luce eterea; e non solo desi-

deravo fissare il mio sguardo su lei nel corso del giorno, ma durante la notte, quando il cielo era puro e sereno, lasciavo ogni cosa per andare ad ammirare le bellezze celesti. Totalmente assorbito in queste contemplazioni, non ascoltavo più le persone che mi parlavano e addirittura perdevo la coscienza di me stesso».[5] In queste parole tanto commosse possiamo già riconoscere colui che più tardi si farà chiamare «il servitore del Re-Sole». È assai probabile che quei primi germi siano stati coltivati nel giovane fin dai primi anni di vita da qualche persona vicina. Fra tutti coloro che vivevano a quei tempi in rapporti di intimità con le grandi famiglie cristiane, più d'uno, certamente in incognito, doveva essere rimasto pagano, e forse cercava di far nascere un rimpianto per l'antica religione in tutti quei cuori che vedeva mal disposti nei confronti della nuova dottrina. Spesso è stata posta in rilievo la tenerezza con cui Giuliano parla del suo primo maestro, Mardonio:[6] era un eunuco che, dopo aver allevato sua madre, gli era stato accanto fin dall'infanzia e gli aveva insegnato a capire e ad amare i poeti greci. È probabile che gli avesse fatto leggere l'*Iliade* e l'*Odissea*, trasmettendogli il gusto per le fantastiche meraviglie di cui quei poemi traboccano e l'amore per gli dèi che ne sono gli eroi abituali. Fin da allora la sua giovane immaginazione aveva preso dimestichezza con quegli dèi, i quali finirono col diventare i primi compagni e i confidenti più cari della sua infanzia solitaria e perseguitata.

Divenuto più grandicello ebbe il permesso di seguire i corsi tenuti dai professori più famosi, e ovunque attorno a sé trovò una sorta di pregiudizio che veniva condiviso da tutti i suoi maestri e compagni, e a quel pregiudizio non poté sfuggire neppure lui: si trattava di un senso di ebbrezza che tutti gli allievi dei sofisti greci provavano per la gloria passata del loro paese, un sentimento profondo di superiorità della razza ellenica, che si manifestava sotto forma di disprezzo per tutte le altre. Roma aveva soggiogato la Grecia, ma non era mai riuscita a dominarla. Dato che il suo spirito era inferiore a quello greco, non è mai riuscita a imporre la propria civiltà e la propria lingua. In quel vasto impero soggetto allo stesso padrone e governato dalla stessa amministrazione, sono sempre convissuti due mondi separati, che vivevano di vita propria. Fino agli ultimi giorni della repubblica, la resistenza opposta dall'Oriente allo spirito romano fu una resistenza umile e discreta; ma, da Augusto in poi, l'Oriente, per così dire, si inorgoglisce, e a poco a poco finisce con l'approfittare dei favori che le autorità dimostrano nei confronti di quelle province. All'epoca degli Antonini, si può dire che la Grecia avesse completamente ripreso fiducia in se stessa e osasse persino parlare con una certa leggerezza dei suoi vincitori. Questo nuovo atteggiamento è descritto, ad esempio, nel *Nigrinus* di Luciano; Roma viene bistrattata: è il paese dell'adulazione e del servilismo, il luogo dove convergono tutti i vizi, dove si trovano a loro agio tutti coloro che non hanno mai assaporato l'indipendenza, né conosciuto la franchezza, coloro che hanno un cuore pieno di imposture, di furbizie e di menzogne. Per tanto tempo i Romani hanno usato il termine «Greco» come sinonimo di dissoluto; ma in Luciano e nei suoi successori «un Greco» significa un uomo onesto, e quando Libanio vuole complimentarsi con qualcuno per la sua generosità, o per la saggezza, o per

la virtù, gli dice «che si comporta come un Greco». Da allora i ruoli sono invertiti: chi adula e blandisce è proprio Roma, mentre la Grecia assume un'aria arrogante. Fintanto che gli orientali, in generale, ignoreranno il latino, i Romani si piccano di parlare e di scrivere nella lingua di Omero e di Demostene. A partire da Adriano, gli imperatori diventano mezzi Greci; con Costantino, il centro dell'impero viene collocato sul Bosforo, e accade così che Roma viene dominata da Costantinopoli. E proprio in quel momento, che a noi sembra tanto triste e oscuro, l'attività letteraria della Grecia sembra risvegliarsi; essa riprende quella capacità di propagarsi e di conquistare altre culture che è stata la sua caratteristica al tempo di Alessandro e attira verso di sé, sempre più, l'Oriente. Quella cultura porta a compimento l'opera di civilizzazione della Batanea, dell'Auranite e della Nabatena, paesi che più tardi ritorneranno a essere dei deserti. Da molto tempo l'Egitto manda in Grecia i suoi oratori e i suoi poeti. Gli Arabi affollano le sue scuole, vanno a Berit per imparare la giurisprudenza, ad Antiochia per l'eloquenza. La stessa Persia viene coinvolta da questo fenomeno, ed Eunapio ci racconta come il terribile Sapore, un giorno, ricevette con profonda ammirazione l'ambasceria di un sofista e si lasciò affascinare dai suoi splendidi discorsi. Bisogna ammettere che tutto questo spettacolo in qualche modo serviva ai Greci per crearsi qualche illusione, ma è pur vero che essi avevano allora molte ragioni per essere fieri del proprio paese.

E nessuno più di Giuliano, forse, ha mai provato quel genere di fierezza. Libanio un giorno gli disse, in una delle sue solite arringhe solenni: «Pensate che voi siete Greco e comandate a dei Greci».[7] Ma non c'era nessun bisogno di suscitargli quel pensiero, si può dire anzi che quel pensiero non ha mai abbandonato la sua mente e ha rappresentato la regola di tutte le sue azioni. Quando si leggono le sue opere, ciò che più colpisce è il fatto di vedere quanto scarso sia il suo interesse per l'Occidente. Anche se egli parla sempre con rispetto di Roma, questa non è la sua vera patria. Non l'ha mai visitata e non esprime nessun rimpianto per questo. Ammiano Marcellino ci fa sapere «che egli parlava il latino in modo appena tollerabile»[8] mentre è uno dei migliori scrittori del suo tempo in lingua greca. Per lui la letteratura latina sembra quasi non esistere. Non ha mai pronunciato i nomi di Cicerone o Virgilio; sembrerebbe che non li conoscesse del tutto. Invece, ha grande familiarità con Platone e quasi a ogni pagina cita Omero. Non si preoccupa minimamente di rispettare i vecchi pregiudizi dei Romani e senza esitare afferma «che se Alessandro fosse venuto a combattere contro Roma, le avrebbe tenuto testa».[9] E quando dice: «Noi greci» oppure parla della «sua amata Atene», si ha la sensazione di vederlo levarsi in piedi, pieno d'orgoglio, in tutta la sua piccola statura. Del glorioso passato della Grecia egli non intende tralasciare nulla; gli sono cari tutti i ricordi, ma soprattutto la religione, che tanto posto ha occupato nella storia greca e che ha ispirato i suoi scrittori prediletti. E quell'attaccamento nasce innanzitutto, e prima ancora di ogni argomentazione razionale, per fierezza nazionale. Quando vuole dimostrare che quella religione deve essere superiore a quella cristiana, gli basta dire e ricordare che si tratta della religione della Grecia, mentre

quell'altra è uscita da un angolo oscuro della Palestina; per indicare con una sola parola quella differenza d'origine e nello stesso tempo il suo giudizio, egli prende l'abitudine, in tutte le sue polemiche, di chiamare i cristiani «i Galilei», mentre attribuisce sempre all'antico culto il nome di «ellenismo».

Ellenismo, dunque, nome glorioso quanto mai, che Giuliano dovette ben essere felice di coniare e sul quale riponeva le sue speranze come su un talismano per assicurare il successo della sua opera! E tuttavia io credo che corresse qualche pericolo nel servirsi di quel termine. Quel nome stava a designare la religione del popolo più illustre che fosse allora conosciuto, ma era pur sempre la religione di un solo paese. Servendosi di quel concetto, Giuliano manifestava apertamente la sua intenzione di non uscire dall'ambito ristretto delle religioni locali; lasciava così ai cristiani il vantaggio di essere i credenti di un Dio unico e universale che vigila su tutte le nazioni senza distinzione e preferenze, che ricostituisce, in mezzo alle divisioni e alla frantumazione dei popoli, la nozione stessa di umanità; soprattutto correva il rischio, con le sue riforme religiose, di alienarsi la simpatia di tutti coloro che non avevano la fortuna di essere Greci. Lo si vide bene dall'indifferenza con cui l'Occidente accolse il tentativo di Giuliano. In Italia esisteva ancora un gran numero di pagani; il Senato di Roma, soprattutto, passava per essere una delle cittadelle dell'antico culto. Eppure sembra che quell'istituzione non abbia fornito nessun incoraggiamento all'imperatore né si sia associata alla sua impresa. Quanto alle città italiane, che pure in parte erano pagane, sembra che assistano con molta freddezza a quest'ultimo sussulto di paganesimo. Da queste città non è giunta sino a noi, attraverso la storia, nessuna eco di quelle passioni o di quelle lotte che insanguinarono l'Asia. Non è probabile, forse, che le città italiane abbiano pensato che la riforma di Giuliano riguardasse soprattutto l'Oriente e non le dovesse coinvolgere affatto? E così, quel grande nome di ellenismo, del quale Giuliano andava tanto fiero, non gli è servito come credeva. Egli lo considerava come una forza invincibile che avrebbe finito col dargli la vittoria; forse, invece, è stato uno dei motivi della sua sconfitta.

Il pregiudizio dell'orgoglio nazionale regnava soprattutto nelle scuole, ed erano state proprio le scuole a far nascere quel pregiudizio. I Greci erano molto fieri dell'insegnamento che riceveva la gioventù, e proprio ad esso attribuivano la loro superiorità sul resto del mondo; proprio per questo provavano una grandissima riconoscenza e una vivissima ammirazione per i maestri che insegnavano ai loro figli quell'arte del ben parlare che sembrava essere l'arte greca per eccellenza. Libanio sostiene che la Grecia si distingue dalle altre nazioni solo per l'arte retorica. «Se il talento della parola andasse perduto, noi — diceva — diventeremmo simili ai barbari».[10] E Giuliano va ancora più lontano: attribuisce ai maestri di retorica e di filosofia, e alla lettura dei grandi scrittori della Grecia, effetti meravigliosi sull'anima, affermando che «questi studi sono necessari per trasmettere il coraggio, la saggezza, la virtù». Con imperturbabile sicurezza, rivolgendosi ai cristiani, afferma: «Se mi dimostrate che i giovani che si applicano alla lettura dei vostri libri sacri, giunti all'età matura, valgono qualcosa di più di sem-

plici schiavi, allora acconsentirò a passare per un maniaco e un insensato; ma è pur vero che da noi, col nostro tipo di insegnamento, ogni uomo, a meno che non abbia una natura interamente malvagia, diventa necessariamente migliore». E ciò che più sorprende è il fatto che, in fondo, i cristiani la pensavano come lui e vedremo più avanti come essi non immaginavano certo che si potesse fare a meno dell'educazione che veniva impartita nelle scuole.

Questa educazione, infatti, era rimasta interamente pagana: ed è proprio in quelle scuole che, per l'influenza dei maestri che praticavano ancora quasi tutti l'antico culto, si è compiuta la conversione di Giuliano. A quei maestri tutti attribuiscono lo stesso nome: sofisti; è in questo modo che vengono chiamati di solito Libanio e Temistio, così come Edesio, Crisanto, Massimo d'Efeso, ed è un fatto certo che, qualunque fosse la materia del loro insegnamento, essi non dovevano sembrare, di primo acchito, diversi l'uno dall'altro. Tutti coltivavano la retorica e si vantavano di essere dei buoni parlatori. Eunapio, a proposito di un celebre filosofo, ci racconta come «la sua parola esercitava una seduzione paragonabile alla magia; la dolcezza, la soavità fiorivano nei suoi discorsi, si spandevano con tanta grazia che coloro che ascoltavano la sua voce, abbandonandosi come se avessero gustato il fior di loto, pendevano dalle sue labbra».[11] Ma se è vero che questa sollecitudine per l'eloquenza è loro comune, come pure è comune il gusto che tutti costoro provano per esibirla in pubblico, chiamando discepoli e amici ad applaudirli, guardando più da vicino si possono percepire importanti differenze fra loro: vi sono quelli che non riescono a uscire dall'insegnamento della retorica propriamente detta e coloro, invece, che uniscono quell'insegnamento allo studio della filosofia. La cosa che più incuriosisce è il fatto che gli uni e gli altri, tutti pagani, non sono certo pagani allo stesso modo. Libanio può essere considerato come il miglior rappresentante del primo gruppo. Si tratta certamente di un pagano convinto, che frequenta i templi, compie sacrifici, consulta Esculapio sulle malattie e si raccomanda alle preghiere dei gerofanti. Emette dolci gemiti quando accade che il culto da lui preferito sia perseguitato e, per quanto timido e sottomesso di natura, ha l'audacia di prendere le sue difese. Quando quel culto, con Giuliano, torna a trionfare, la sua gioia esplode: «Ecco — scrive —: ci è stata davvero restituita la vita; un soffio di felicità corre per tutta la terra, adesso che un vero dio sotto le spoglie di un uomo governa il mondo, ora che i fuochi possono riaccendersi sugli altari e l'aria viene purificata dai fumi dei sacrifici».[12] Ma quella religione che celebra e ama e che è tanto felice di veder rinascere, è l'antica religione, quella religione calma, saggia, ufficiale, della quale per tanti secoli si sono accontentate le città greche. Libanio vuole conservarla con devozione come ricordo del passato e non sente il bisogno di cambiarvi nulla. I filosofi, invece, vi apportano diverse novità. Porfirio e Giamblico compivano miracoli; i loro discepoli sono degli illuminati, che non si accontentano di pregare gli dèi ricorrendo alle formule verbali degli antichi rituali, ma vogliono comunicare direttamente con loro in uno stato di estasi. Di loro si raccontano strani prodigi. «Si sente dire che, quando pregano, pare che essi s'innalzino sopra il suolo a un'altezza di oltre dieci cubiti, e che

i loro corpi e i loro abiti assumano un abbagliante colore d'oro».[13] Invocano con familiarità i demoni e i geni, e riescono a farli apparire. Soprattutto praticano l'arte della divinazione in tutte le sue forme, e questa rappresenta la ragione principale del loro successo, dal momento che mai come a quei tempi si desiderava appassionatamente leggere nell'avvenire. Nonostante i divieti terribili della legge, tutti vogliono conoscere il loro destino; i supplizi con cui si minacciano gli indovini e coloro che ricorrono al loro consulto non fanno altro che accrescerne il numero. Ecco che cosa rende tanto attraenti le scuole di questi sofisti: il fatto che siano contemporaneamente filosofi, maghi e profeti. E così a loro ricorrono tutte le persone dall'immaginazione malata, avide dell'ignoto, bisognose di divinità, che è ciò che succede nel corso di tutte le grandi crisi religiose. Coloro che si affollano in quelle scuole non sono discepoli normali, che vengono ad ascoltare con raccoglimento le lezioni di un maestro: si tratta di persone devote, fanatiche, che cercano di trovare soddisfazione a ogni costo ai propri ardori incontrollati. Eunapio racconta l'episodio di uno di quei saggi maestri che un giorno è fuggito ritirandosi in solitudine. «I suoi allievi gli andarono dietro seguendo le sue orme e, urlando come cani davanti alla sua porta, minacciarono di sbranarlo se avesse insistito nel voler conservare la propria sapienza a beneficio delle montagne, degli alberi e delle rocce».[14]

Giuliano ha frequentato una dopo l'altra queste due categorie di sofisti. I primi ad attirarlo furono i retori. Quando venne mandato a studiare a Nicomedia, dovette promettere di non seguire i corsi di Libanio, i cui insegnamenti venivano giudicati pericolosi per un cristiano. Ma era proprio lui il maestro che Giuliano desiderava maggiormente ascoltare, ed è probabile che il divieto rendesse ancora più vivo il desiderio. Tuttavia mantenne la promessa e pur non assistendo di persona alle lezioni del celebre retore, mandava amici fidati a raccogliere appunti su quelle lezioni, che poi leggeva appassionatamente quando era solo. Libanio si considerava come uno dei maestri di Giuliano, e poteva con buona ragione testimoniare di avergli insegnato ben altre cose che non la semplice arte di parlare; non possiamo certo dubitare che i suoi discorsi, così infarciti di paganesimo, non abbiano spesso risvegliato in quell'anima pia e così aperta alle memorie del passato il ricordo e il rimpianto per il culto antico. Libanio aveva dunque ragione di dire più tardi a Giuliano: «È la retorica che vi ha ricondotto al rispetto degli dèi».[15] Ma la retorica, alla lunga, non sarebbe stata sufficiente. Dopo aver frequentato i retori, Giuliano cercò di conoscere i filosofi «per inebriarsi a sazietà di tutta la loro saggezza e di tutta la loro scienza». Eunapio racconta che in un primo tempo si rivolse al vecchio Edesio, il direttore della scuola. Ma Edesio, reso prudente dall'età, temette di compromettersi se avesse dovuto rivelargli conoscenze sospette, e lo indirizzò ai suoi discepoli. Giuliano, che era diventato sempre più impaziente per simili ritardi, si recò a Efeso, alla ricerca del più celebre di quei maestri, Massimo, e si pose sotto la sua direzione. Da costui apprese tutta la segreta dottrina dei neoplatonici, l'arte di conoscere l'avvenire e di avvicinarsi agli dèi con la preghiera e con l'estasi. Quando Massimo si accorse che Giuliano era interamente con-

quistato dal fascino della dottrina, per rendere più completa l'iniziazione, decise di inviare «il bambino prodigio della filosofia» — così veniva chiamato — al gerofante di Eleusi, il quale lo iniziò ai misteri. Questo fu il battesimo del nuovo convertito.

Ecco quanto sappiamo del modo in cui si è verificata la conversione di Giuliano. Non si è trattato dunque di uno di quegli eventi improvvisi che, in un attimo, cambiano un uomo; è stata una conversione lenta, tant'è vero che siamo in grado di stabilire quasi tutti i passaggi seguiti da Giuliano per ritornare all'antica religione. È stato detto, e non abbiamo difficoltà a crederlo, che egli da sempre nei suoi confronti ha provato, nel fondo del proprio cuore, una preferenza istintiva; il suo orgoglio di Greco già lo predisponeva a credere che gli dèi che avevano per così lungo tempo servito la Grecia erano quelli veri. Così si avvicinò ancor più a loro grazie all'educazione che ricevette nelle scuole, allo studio della retorica, alla lettura di quei libri dove tanto spazio era loro riservato; ma ormai tutti concordano nel riconoscere che il passo fondamentale della sua conversione fu determinato dalle lezioni dei filosofi. Si deve giungere alla conclusione che il loro insegnamento doveva certamente rispondere a qualche bisogno profondo dell'anima di Giuliano che il cristianesimo non era in grado di soddisfare. Quell'insegnamento, come abbiamo visto, non conteneva soltanto una metafisica ardita, oppure quel miscuglio di ragionamenti sottili e di audaci fantasie che danno la vertigine allo spirito: quell'insegnamento pretendeva altresì di fornire i mezzi per comunicare con la divinità, protendersi verso di lei o attirarla a sé, ascoltare la sua voce nei sogni o negli oracoli, e conoscerne direttamente i disegni e la natura. Tutti aspetti, questi, che Giuliano non trovava in uguale misura nella religione cristiana. Per quanto questa potesse in qualche modo lasciare spazio all'eccitazione e agli eccessi di devozione, sono sempre esistite delle anime che hanno trovato piuttosto freddo il dogmatismo del cristianesimo, e che non hanno potuto fare a meno del grande fascino esercitato dalle rivelazioni e dalle estasi. In questo modo si spiega la nascita di tutte le sette mistiche che la Chiesa ha talvolta tollerato con diffidenza e talvolta ha scacciato inflessibilmente dal proprio seno. Quel bisogno è lo stesso che ha fatto sì che Giuliano si gettasse nelle braccia di Massimo d'Efeso e dei suoi amici. Spesso ci si sbaglia sulle ragioni della sua conversione: si crede che rappresenti una sorta di rivolta del buon senso contro gli eccessi della superstizione; ma è un errore profondo: certamente esistevano credenze e pratiche superstiziose in numero assai maggiore nella dottrina che egli finì con l'adottare che non in quella che stava abbandonando e, se Giuliano ha cambiato la propria fede, ciò non è accaduto per odio verso il soprannaturale, bensì proprio perché non trovava nel cristianesimo un soprannaturale capace di soddisfare il suo desiderio.

II

Giuliano ha scritto una volta di «esser stato cristiano fino all'età di vent'anni».[16] Abbiamo già visto come queste parole non possano esse-

re prese alla lettera. È anzi probabile che egli non sia mai stato un cristiano fervente e sincero; ma, quantomeno, faceva professione di essere tale. Per vent'anni era vissuto in mezzo ai fedeli, aveva frequentato le chiese, aveva letto i libri sacri e ascoltato l'insegnamento dei vescovi; poi fu interamente conquistato dal paganesimo.

Fu così che quella conversione ha provocato in molti animi ingenui una profonda sorpresa: ci si chiedeva come fosse potuto accadere che un'anima così onesta, così pia, dalla religiosità tanto elevata, avesse potuto attraversare il cristianesimo senza essere stata neppure toccata da ciò che in quella dottrina esiste di tanto grande e puro. Come era potuto accadere che, avendo egli conosciuto e praticato la nuova religione per oltre la metà della sua vita, non solo le avesse preferito un culto ormai decrepito, ma ne avesse addirittura conservato un implacabile disprezzo? Soprattutto pareva incredibile, segno di un'assurda cecità, il fatto che egli disconoscesse al cristianesimo la sua superiorità morale, lo trovasse buono «solo per edificare anime da schiavi», eppoi che affermasse con sicurezza «che nessun uomo, fra i cristiani, riuscirebbe mai a diventare uomo coraggioso e onesto». Forse una qualche spiegazione di queste strane affermazioni la si può trovare pensando allo spettacolo che Giuliano doveva avere sotto gli occhi e dal quale, più di ogni altro, certamente restò colpito. Dopo la vittoria del cristianesimo, la moralità pubblica non era certo diventata di molto migliore. E non se ne resta molto stupiti se si pensa che l'umanità, nel suo insieme, non cambia molto, che il bene e il male si mescolano pur sempre in proporzioni più o meno simili e che nessuna dottrina, per quanto pura ed elevata, avrà mai abbastanza forza per rendere perfetti tutti gli uomini. Ma i cristiani avevano spesso annunciato che, se la loro religione fosse riuscita a trionfare, il mondo si sarebbe rinnovato. Invece, pur avendo ottenuto quella vittoria, il mondo non era cambiato. Non era forse accaduto che Costantino, il principe che aveva posto il cristianesimo sul trono, aveva assassinato uno dopo l'altro il suocero, la moglie e il figlio? A che cosa gli poteva servire l'aver costruito delle chiese o l'essersi circondato di vescovi, o l'aver presieduto dei concili, se si comportava alla stregua di Nerone? E, ancor più recentemente, l'avvento di Costanzo non aveva forse significato il massacro di quasi tutto quanto restava della sua famiglia? Quando le grandi speranze non si realizzano provocano le più grandi delusioni, ed è probabile che molti fra coloro che più di altri contavano sul ritorno all'età dell'oro, vedendo che nulla era cambiato e che i principi cristiani seguivano l'esempio dei loro predecessori, avessero la tentazione di accusare il cristianesimo d'impotenza. Certo questa è l'impressione che deve aver avuto Giuliano; infatti egli la esprime apertamente. Può anche darsi che coloro che furono incaricati di insegnargli la dottrina della Chiesa non avessero il carattere adatto a produrre in lui una disposizione d'animo più favorevole. Probabilmente si trattò di vescovi ariani, uomini di corte, più occupati negli intrighi politici che nell'esercizio delle virtù religiose, e certamente non dovettero trasmettergli una buona idea su che cosa fosse l'educazione cristiana. Ma, forse, il fatto che più di ogni altro dovette allontanarlo dal cristianesimo e impedirgliene la comprensione fin dai suoi primi anni, dovette essere la considerazione che quella

era la religione dei suoi persecutori. Si cercava in tutti i modi di costringerlo a praticare quella religione nella speranza che, diventando un cristiano più fedele, sarebbe stato più facile sottometterlo. Gli veniva imposta come una disciplina ed egli la subì come un castigo. D'altronde Giuliano sapeva benissimo che, fra coloro che erano incaricati dell'insegnamento religioso, c'era qualcuno che aveva il compito di sorvegliare le sue azioni, di penetrare nei suoi pensieri, di render conto di tutto ciò all'imperatore. Costoro non gli sembravano tanto dei professori, quanto spie e carcerieri e l'odio che provava nei loro confronti finì con l'estendersi alla loro dottrina. Ascoltava le loro lezioni con orecchio distratto e malevolo. Racconta perfino che si divertiva a metterli in difficoltà con obiezioni e a volte aveva persino la bontà di fornir loro degli argomenti quando ai suoi insegnanti venivano a mancare.[17] Costoro si rallegravano quando lo vedevano immerso nella lettura dei libri sacri; ma non sapevano che egli li studiava solo nell'intento di combatterli e che in questo modo, sotto i loro occhi e forse anche con il loro aiuto, preparava il grande rifiuto e la confutazione del cristianesimo. Così la ragione principale per cui egli detestò quella dottrina che gli veniva imposta da chi aveva massacrato la sua famiglia, sta nel fatto che essa era il simbolo della sua servitù. L'altra dottrina, invece, gli si presentava come emblema di libertà. E allora decise di scuotere il giogo, di riprendere la padronanza di se stesso e in questo modo credette di sfuggire ai propri tiranni, rinnegando la loro fede. Da quel momento il cristianesimo, nel suo animo, si confuse con il ricordo degli anni più tristi della sua giovinezza ed egli non dimenticò mai che nei momenti di umiliazione e di frustrazione il paganesimo gli era apparso come un momento di consolazione e libertà. Ecco perché finì con l'abbracciarlo con tanto ardore. Libanio racconta di averlo visto piangere quando sentiva raccontare che i templi erano stati abbattuti, i preti proscritti, i beni degli dèi distribuiti a eunuchi o a cortigiane; e ci racconta invece di averlo visto felice nel momento in cui poté immolare le vittime su quegli altari da tempo abbandonati, «che avevano sete di sangue». Solo pochi amici intimi erano a conoscenza di queste sue nuove credenze e assistevano a quei sacrifici; tuttavia quelle notizie finirono col diffondersi all'esterno, «fra coloro che mantenevano il culto delle muse e ancora adoravano gli dèi».[18] Costoro, allora, incominciarono a far visita al giovane principe, a intrattenersi con lui quando era solo. Sedotti dalla sua pietà e saggezza, pregavano gli dèi affinché si prendessero cura di lui per il bene e la felicità dell'impero. Quelle relazioni tanto silenziose e discrete, quell'aria di cospirazione e di mistero, il fascino del segreto e del pericolo, il piacere di sfidare maestri sospettosi e di opporre resistenza ai loro ordini, tutto ciò contribuì a portare Giuliano sempre più vicino al culto perseguitato; ed egli attendeva con impazienza e pregava con tutte le sue forze che si avvicinasse il giorno in cui avrebbe potuto praticare quel culto in tutta libertà e rendergli gli onori che aveva perduto.

Quel giorno si fece attendere per dieci lunghi anni. E per quei dieci anni punteggiati di tristezza e di paura, egli dovette ingannare il mondo, mentire alla propria coscienza, praticare un culto che detestava e financo, per disarmare i sospetti e le inquietudini di Costanzo, entrare

negli ordini inferiori della gerarchia sacerdotale e leggere in chiesa al popolo i libri sacri. Ancora una volta è difficile poter comprendere come un giovane tanto ardente e convinto possa essere stato capace di dissimulare per così lungo tempo. Questo fatto gli è stato talvolta rimproverato, ma tale rimprovero mi sembra davvero ingiusto, se si pensa a quella tutela così rigida e severa sotto cui dovette passare la vita: se avesse aggiunto al delitto imperdonabile di essere il nipote di Costantino anche l'errore di abbandonare il culto di famiglia sarebbe stato perduto. Fu dunque costretto a mentire per vivere e se questa ipocrisia può anche dispiacere, non dimentichiamo che vi era stato costretto sotto pena di morte e vi si era rassegnato; perciò i rimproveri devono andare non tanto al giovane principe quanto a coloro che lo costrinsero ad un atteggiamento siffatto.

Quando diventò cesare e comandante dell'esercito delle Gallie, non fu certo molto più libero. L'imperatore, anche da lontano, continuava a incombere su di lui. Lo sorvegliava continuamente con molta diffidenza e si affrettò persino a richiamare il suo prefetto, Sallustio, nel momento in cui si accorse che i due andavano troppo d'accordo. Giuliano, dopo averlo visto partire pieno di tristezza, gli inviò una lettera che ci è rimasta e che costituisce una delle sue opere migliori. Benché non vi sia alcun aperto rimprovero nei confronti dell'imperatore, si coglie nelle sue righe un'amarezza segreta; ovunque si sente trasparire la sua nuova fede, anche se egli non la tradisce mai chiaramente; si indovina facilmente che era anche la fede di Sallustio e che costui era uno di quegli amici fidati che, insieme a Giuliano, pregavano il Re-Sole o la Madre degli dèi, uno di quegli amici ai quali confidava i progetti per la restaurazione dell'antico culto. La conclusione della lettera, in tono grave e piena di tenerezza, ci permette di cogliere da vicino l'animo di quel giovane principe, che amava così intensamente gli amici e che sembrava seguire il detto di Antonino, secondo il quale anche chi è cesare doveva saper essere uomo fra gli uomini. «Poiché è tempo che ti mandi parole d'addio — scriveva al suo amico — possa la divinità esserti propizia e guidarti ovunque debbano recarsi i tuoi passi! Che il dio degli ospiti ti procuri buona accoglienza, che il dio degli amici sappia farti trovare ovunque benevolenza! E faccia sì che le strade di terra vengano appianate e, se tu dovessi navigare, che le onde del mare si abbassino dinnanzi a te! Che tu possa essere amato, onorato da tutti! E la gioia accolga il tuo arrivo, il rimpianto accompagni la tua partenza!».

Certo proviamo meno piacere quando leggiamo i panegirici che Giuliano ha composto, all'incirca a quell'epoca, per l'imperatore Costanzo e l'imperatrice Eusebia. E tuttavia, osservandoli più da vicino, questi appaiono assai più curiosi della lettera di consolazione indirizzata a Sallustio. In quei panegirici non si può accusare Giuliano di essere ipocrita; egli non compie nessuna allusione alle dottrine cristiane e non fa alcuna concessione all'immagine di un principe che frequentava le chiese e aveva letto al popolo i libri sacri. Vi si parla soprattutto di filosofi e di Omero, non si parla mai di Vangelo. Gli antichi saggi della Grecia occupano quel posto che sarebbe spettato ai dottori della Chiesa; quando il nostro autore vuol dimostrare «che l'uomo deve tendere

a elevarsi verso il cielo, dal quale egli discende», l'unica autorità cui fa riferimento è Platone; e per dire «che è meglio perdonare un'ingiuria piuttosto che vendicarsi», cita una massima di Pittaco.

Questi discorsi ufficiali, destinati a essere pronunciati nel corso di cerimonie solenni, dinnanzi ai principali dignitari dell'impero, sono dunque pieni di ricordi e di sentimenti pagani. Riesce persino difficile comprendere come un principe sospetto qual era Giuliano abbia osato esprimere quelle idee e come un principe così devoto come Costanzo, che riponeva la propria gloria nel fatto di chiudere i templi e di convertire i propri sudditi, abbia potuto ascoltarle o leggerle. Evidentemente, questo genere di eloquenza godeva di particolari privilegi; visto che in quei discorsi era permesso mentire sfrontatamente, poteva anche accadere che vi si potesse usare una fraseologia pagana senza correre troppi pericoli. Quella fraseologia era stata consacrata da antichi capolavori, i retori se ne erano serviti per secoli: quindi si poteva tollerarla per abitudine e, per così dire, per rispetto di una moda ormai antica. Del resto non è meno strano il fatto che, nel momento in cui i due culti si contendevano ancora le anime, si permettesse allo stesso individuo che in chiesa faceva professione di fede cristiana di comportarsi a scuola come un pagano. Dunque, a rigore, nei suoi panegirici Giuliano poteva, senza suscitare meraviglia o sollevare le ire dei credenti, invocare Giove ed elogiare la profonda morale che è contenuta nella leggenda di Ercole; ma quel che va rilevato è la sollecitudine con cui egli seppe far uso di quel tipo di permesso e il modo con cui seppe approfittarne. È evidente che era ben contento di avere qualche occasione per esprimere i suoi veri sentimenti. Sentiva il peso delle costrizioni nelle quali era obbligato a vivere e il suo cuore si sentiva sollevato durante questi esercizi oratori nei quali gli sembrava di essere più libero. La sua gioia dovette certo essere completa nel momento in cui poté gettare la maschera e praticare la sua religione apertamente. Questo accadde nel momento in cui aveva perso ogni speranza di trovare un accordo con Costanzo e si accingeva a muovere con il suo esercito contro di lui. Egli scrisse al suo maestro Massimo d'Efeso: «Noi adoriamo pubblicamente gli dèi, l'esercito che mi segue è devoto al loro culto. Sacrifichiamo buoi per ringraziarli della loro benevolenza e immoliamo in loro onore numerose ecatombi. Quegli dèi mi ordinano di mantenere tutto, per quanto è possibile, in perfetta santità. E io obbedisco, con piena convinzione del mio cuore. Mi promettono grandi premi come frutto dei miei sforzi, se non mostrerò debolezza alcuna».[19]

III

Per il suo progetto di restaurazione dell'antica religione Giuliano godeva di una situazione particolare: egli era nello stesso tempo un filosofo e un imperatore. Aveva dunque a sua disposizione due armi per lottare contro il cristianesimo. In quanto filosofo, poteva attaccarlo con gli scritti, confutarlo, tentare di confonderlo e di fargli perdere il favore dell'opinione pubblica; come imperatore poteva prendere tutti i provvedimenti che gli sembrassero più efficaci per distruggerlo. Lo segui-

remo in questa sua lotta contro il cristianesimo, su entrambi i fronti.
Giuliano aveva scritto una grande opera contro i cristiani, che non è pervenuta sino a noi, e che conosciamo solamente grazie alla confutazione che ne fece san Cirillo.[20] Si trattava di un'opera considerevole, che Libanio giudicò migliore di quella di Porfirio sullo stesso argomento, e che, secondo le parole di san Cirillo, «ha scosso molte persone e ha fatto molto male». Nelle pagine che ci restano di quel libro, troviamo una polemica vivace, abile, talvolta profonda, sempre nutrita da una buona conoscenza dei libri sacri. Coloro che avevano costretto Giuliano a leggerli e a meditarli gli avevano messo tra le mani un'arma che si sarebbe rivolta contro di loro. Egli ha fatto pagare duramente ai vescovi e ai preti incaricati della sua istruzione quegli studi lunghi e noiosi che gli erano stati inflitti su una teologia a lui estranea. Non soltanto riprende i vecchi argomenti di Celso, ma sembra quasi che abbia previsto la maggior parte di quelli che ancor oggi usa la critica: così, ad esempio, fa notare le tracce di politeismo contenute nel racconto biblico della creazione; fa rilevare, di sfuggita, che il vangelo di Giovanni non assomiglia agli altri tre; afferma che il cristianesimo si è formato con elementi ripresi maldestramente dai Greci e dagli Ebrei, «ma, come le sanguisughe, esso ha succhiato il sangue cattivo e lasciato quello buono». Riesce a essere più maligno di Voltaire, divertente e spiritoso quanto lui nel momento in cui si mette ad analizzare i racconti dei libri sacri e ne mette in evidenza le contraddizioni e le stranezze. «Dio disse: non è bene che l'uomo sia solo, creiamogli dunque un aiuto a sua immagine e somiglianza. Eppure quell'aiuto non soltanto non l'aiuta per nulla, ma alla fine lo inganna e diventa per entrambi la causa dell'espulsione dal paradiso... Quanto al serpente che dialoga con Eva, di quale lingua si sarà mai servito?... E poi quel divieto imposto da Dio all'uomo e alla donna da lui creati, di saper fare la distinzione fra il bene e il male, non è il colmo dell'assurdità? Può esistere un essere più stupido di quello che non sa distinguere il bene dal male, per saper fuggire l'uno e ricercare l'altro? Ma allora Dio era nemico del genere umano, visto che rifiutava all'uomo ciò che costituisce il fondamento stesso della ragione, e il serpente ne era invece il benefattore».
Giuliano, comunque, non intendeva lavorare a beneficio dei miscredenti, ma sperava di ricondurre tutti agli antichi dèi; non ignorava tuttavia che per riuscire in quell'impresa era necessario un enorme sforzo. La polemica cristiana aveva inferto colpi terribili alle religioni popolari, ne aveva dimostrato, con esito vittorioso, gli aspetti deboli e ridicoli, e non era più possibile ritornare puramente e semplicemente al politeismo ingenuo d'altri tempi. Così quella che Giuliano tentò di ricomporre con i resti dell'antica religione era, nel vero senso della parola, una religione nuova. Nonostante l'entusiasmo per Omero, comprese che non eravamo più al tempo della guerra di Troia, che la nuova società aveva bisogni religiosi nuovi e che bisognava trovare il modo di soddisfarli. Le religioni dell'antichità erano improntate a pratiche non rigorosamente obbligatorie e si ispiravano a leggende che ognuno poteva interpretare a suo modo; non avevano dogmi e non conoscevano l'ortodossia. Queste credenze così poco definite, che non intral-

ciavano la libertà di nessuno, potevano andare benissimo per il mondo antico e così fu per secoli; ma in quel momento i gusti erano diventati più difficili. Allo spirito umano si erano presentati imperiosamente vasti problemi, che andavano risolti ben sapendo che nessuno si sarebbe più accontentato di una religione che non insegnasse nulla sulla natura degli dèi, né sulla loro azione verso il mondo o sui segreti dell'altra vita. Giuliano si accinse a colmare quel vuoto facendo ricorso alla filosofia di Platone. La sua preoccupazione principale fu quella di creare una dottrina religiosa, di dare, per così dire, dei dogmi a quei culti che ne erano sempre stati privi. Tutto ciò appare con grande evidenza in quel lungo discorso «sul Re-Sole» che egli scrisse nel corso di tre notti insonni e che costituisce una delle sue opere più importanti.

Il vero Dio, per Giuliano, è il Sole. Esso è il principio della vita per tutta la natura; fa nascere e crescere ogni cosa sulla terra, presiede a tutti i movimenti delle sfere e dei corpi celesti, costituisce il centro ed è il principio che presiede alla mirabile armonia dei cieli. «I pianeti regolano i propri movimenti sui suoi e il cielo è pieno di dèi che debbono a lui la propria nascita». Ma questo Sole, al quale Giuliano rivolge tutta la sua reverente attenzione, non è quello stesso sole che seguiamo con i nostri occhi, quello che vediamo ogni giorno comparire e scomparire all'orizzonte. Questo astro materiale è soltanto l'immagine e, per così dire, il riflesso di un altro Sole che i nostri occhi non possono cogliere e che, in una regione superiore, al di là della portata dei nostri sguardi, «illumina le razze invisibili e divine degli dèi intelligenti». È necessario uno sforzo di astrazione per comprendere le idee di Giuliano su quei mondi che si trovano collocati gerarchicamente gli uni sopra gli altri e che ci permettono di risalire dalla sfera nella quale abitiamo a quella dove risiedono l'ideale e l'assoluto. L'universo visibile è l'immagine di un mondo superiore che ne costituisce il modello e da quell'immagine ci si può fare un'idea del modello stesso. Dall'universo visibile togliete la materia e tutte le imperfezioni che da essa discendono; concentratevi allora sul pensiero e innalzate all'assoluto tutti gli elementi di perfezione che esso contiene: sarete così sulla buona strada che vi conduce ad avere un'idea del mondo superiore. Anche in quest'ultimo mondo esiste un principio centrale che è il punto dal quale s'irradia l'armonia sui princìpi preordinati. Chiamiamo questo principio centrale — dice Giuliano — ciò che è al disopra dell'intelligenza, ossia l'Idea degli esseri, il Tutto intellegibile, ossia l'Uno o, per usare le parole di Platone, il Bene. Così come il sole è circondato dalla moltitudine dei cieli e i pianeti danzano in coro attorno ad esso, il Bene è anch'esso circondato di princìpi intellegibili ai quali esso distribuisce l'essere, la bellezza, la perfezione, l'unità, cingendoli col bagliore della sua benevola potenza. Agli «dèi visibili» dell'universo, corrispondono gli «dèi intellegibili» del mondo superiore. Questo mondo superiore è il mondo assoluto, la regione dei princìpi primitivi e delle cause prime; l'universo visibile discende da esso e ne riproduce l'ordine, ma questa derivazione non è diretta. Fra questi due mondi, fra l'Uno assoluto e l'Uno diviso, fra l'assoluta immaterialità e la materia, fra ciò che è assolutamente immutabile e ciò che muta incessantemente, fra ciò che esiste di più alto e ciò che esiste di più basso, vi è una distanza troppo

grande perché il secondo mondo possa sorgere immediatamente dal primo: occorre un elemento intermedio. Fra il mondo intellegibile (νοητός) e il mondo sensibile si colloca il mondo intelligente (νοερός). Il mondo intelligente è un'immagine del mondo intellegibile che serve a sua volta come modello per il mondo sensibile, il quale, dunque, è l'immagine di un'immagine, la riproduzione in seconda istanza del modello assoluto.

La dottrina di Giuliano ha la forma generale della maggior parte delle dottrine alessandrine; è una dottrina trinitaria. La sua triade è composta dai seguenti tre termini: il mondo intelligibile, il mondo intelligente e il mondo sensibile o visibile. A ciascuno di questi mondi corrisponde un Sole particolare, che è il centro del sistema. Esistono, dunque, tre Soli che corrispondono a quei tre mondi diversi e che hanno importanza e attributi differenziati. Il Sole del mondo intelligibile, il primo principio, l'Uno, il Bene, è secondo Giuliano soprattutto oggetto di speculazioni filosofiche, un oggetto che il suo pensiero ama intravvedere da lontano, ma che certo non si lascia avvicinare. Il Sole del mondo sensibile, il Sole che noi vediamo e del quale godiamo la luce, è troppo materiale per essere il punto terminale dell'adorazione dell'uomo. L'attenzione e la riverenza di Giuliano si concentrano, dunque, soprattutto sul Dio centrale del mondo intelligente. È quello che egli chiama «il Re-Sole» e che considera come una sorta di ente intermedio mediante il quale le perfezioni si trasmettono dal mondo intelligibile al mondo sensibile e che comunica a quest'ultimo le qualità che esso stesso ha ricevuto dal Bene assoluto. Ha ragione chi afferma che, in queste sue concezioni, Giuliano ha tratto ispirazione innanzitutto da Platone, ma certamente si è anche ricordato della teologia cristiana. È evidente la parentela fra il Re-Sole e quel Dio secondario, organo della creazione, che i padri del II secolo avevano identificato con il nome di *Logos*, e che il concilio di Nicea aveva invece definito con il nome di Figlio, e le espressioni usate da Giuliano per definire la sua natura ricordano talvolta quelle che i dottori della Chiesa usano per definire il secondo elemento della Trinità. Giuliano sperava forse di sostituire, nell'adorazione del popolo, il Re-Sole al Verbo-Figlio.

Credo che questa rapida analisi sia sufficiente per avere un'idea dell'opera che Giuliano intendeva compiere. Egli prende le mosse dal più importante dei culti popolari, il culto del Sole che, a poco a poco, si era sostituito a tutti gli altri e nel quale, in quell'epoca, sembravano concentrarsi tutte le forze vive del paganesimo. Nelle sue lontane origini, quel culto si ricollegava ai vecchi miti di Apollo, il dio nazionale della Grecia, ma si era, per così dire, ringiovanito e rinnovato attraverso l'introduzione di elementi orientali. Nel momento stesso in cui Giuliano scriveva, il dio persiano Mitra, un'altra incarnazione del «Sole invincibile», grazie alle associazioni segrete e ai misteri a lui ispirati, attraeva e appassionava le folle. Ed è proprio a quest'ardente e diffusa devozione, nella quale tutto il sistema di Giuliano trovava una solida base, che egli intende dare quel retroterra di teologia dogmatica che ad essa mancava. Riprende da Platone le speculazioni più audaci e seducenti riguardanti la gerarchia dei diversi mondi, il principio dell'emanazione, secondo il quale quei mondi discendono gli uni dagli altri

e si fondano sul Bene assoluto, sulle idee ecc. In questo modo, cioè radicando le ingenue credenze del popolo sulle dottrine dei filosofi, cerca di dar loro la forza di tener testa al cristianesimo. Si trattava certo di un'opera impegnativa, in tutto degna di quello spirito ingegnoso e audace; ma quell'opera non era destinata al successo. Se la consideriamo più da vicino e la mettiamo a confronto col lavoro che nello stesso tempo andava compiendo la teologia cristiana, si colgono subito le imperfezioni che avrebbero finito col compromettere l'intento di Giuliano. Innanzitutto colpiscono l'eccessiva sottigliezza e oscurità dei ragionamenti dell'imperatore-filosofo. Per poter cogliere in tutti i dettagli il suo sistema filosofico era necessario possedere uno spirito molto allenato alla dialettica delle scuole e avere familiarità con le teorie più delicate dei platonici. Egli stesso se ne era accorto, ma non sembrava preoccuparsene molto. «Forse — egli dice — le idee che ho appena esposto non verranno comprese da tutti i Greci; ma bisogna proprio dire soltanto cose volgari e comuni?». Si vede chiaramente a quale pubblico intenda rivolgersi: infatti vuole scrivere soltanto «per i felici adepti della teurgia». E così facendo restava fedele allo spirito della filosofia antica, la quale non veniva certo comunicata a tutti, ma sceglieva e metteva alla prova i propri discepoli e aveva un insegnamento di tipo esteriore e superficiale per la folla e un altro insegnamento segreto per i privilegiati. Ma il cristianesimo non accettava quelle distinzioni aristocratiche. Predicava a tutti lo stesso vangelo e ciò che soprattutto attirava il popolo nelle chiese era proprio il fatto che tutti i fedeli si sentivano uniti nella stessa fede e veniva riconosciuto a tutti un diritto uguale alla verità. Giuliano sbagliava nel consolarsi così facilmente del fatto di non essere capito dal volgo: quando si pretende di fondare non una filosofia ma una religione, è al volgo che bisogna pensare.

Questo era un primo elemento a suo svantaggio; ma ce n'era un secondo, e non meno grave. Tutte quelle belle teorie che egli sviluppa così piacevolmente, dopo tutto, non sono altro che le speculazioni di uno spirito isolato, idee filosofiche che possono essere discusse come tante altre e non dogmi che si impongono attraverso la fede. Eppure Giuliano aveva la pretesa di farne dei veri dogmi, e usa questo termine in un passo curioso nel quale li paragona ai sistemi creati dagli astronomi per spiegare il corso dei pianeti. Quei sistemi non gli sembrano che semplici ipotesi, cioè «delle probabilità in armonia con dei fenomeni». Al contrario, le teorie di Platone, che qualche volta vengono denominate ipotesi mistiche, sono per lui dei dogmi «attestati dai saggi che hanno udito la voce stessa degli dèi o dei grandi demoni». È qui che cogliamo il vero pensiero di Giuliano. Sa bene che un dogma ha bisogno di fondarsi su una rivelazione e quindi è proprio su una rivelazione che egli fonda la certezza dei suoi dogmi. Riconosce che la natura divina può essere scoperta soltanto grazie al soccorso degli dèi, e crede fermamente che questi si rivelino a coloro che li cercano, che si mettano in rapporto con loro grazie ai sogni e all'estasi e che facciano sentire la loro voce segreta al cuore di colui che vuole conoscerli; di modo che i risultati a cui pervengono gli uomini saggi, occupati a scrutare i misteri della natura divina, possono essere considerati come verità dettate dagli stessi dèi.

Era così estremamente difficile che la sua dottrina, composta da elementi tanto disparati, riuscisse a formare un tutto unitario. Questo, del resto, era l'inconveniente di tutti i tentativi di restaurazione che a quei tempi andava compiendo il vecchio paganesimo. Dal momento che si pretendeva di risollevare le sorti delle religioni popolari facendo ricorso a interpretazioni filosofiche, accadeva che speculazioni molto serie venissero mischiate a ridicole leggende; e una cosa del genere non fa mai un buon effetto; soprattutto occorreva riuscire a trovare qualche mezzo che permettesse di far convivere il monoteismo delle persone illuminate con il politeismo della folla, e questo era un problema fra i più imbarazzanti. Difficoltà di questo genere si sono presentate anche a Giuliano e non si può certo dire che egli sia riuscito a risolverle completamente. Non è possibile capire con chiarezza se egli attribuisca alle mille divinità della mitologia un'esistenza reale e una personalità definita. È inevitabile che quella fusione che egli ha preteso di realizzare fra le idee filosofiche e le religioni popolari non è che apparenza e che gli ignoranti e i letterati, che egli cercò di tenere uniti nelle stesse chiese, in realtà non rivolgono le loro preghiere agli stessi dèi: gli uni li pregano considerandoli degli esseri viventi; gli altri li trattano semplicemente come allegorie o simboli. Malintesi di questo genere finiscono sempre, un giorno o l'altro, col venire alla luce e rovinare così tutto il bell'impianto teorico che pretendeva di appoggiarsi su di essi per vivere.

Questi grossi inconvenienti risaltano ancor più chiaramente se si mette a confronto la teologia di Giuliano con quella della Chiesa. Ma egli sembra non essersi accorto di nulla. Credeva fermamente che questo modo di interpretare le favole mitologiche, attraverso la filosofia di Platone, avrebbe fatto sorgere un vero e autentico insegnamento religioso comunicabile al popolo. Un'impresa del genere non era mai stata tentata. Nei templi non si aveva certo l'abitudine di predicare, né di esporre una qualche dottrina o di impartire lezioni di morale. Furono i filosofi, per primi, a tentare una sorta di predicazione popolare; dopo che per lunghissimo tempo si erano accontentati di esporre le proprie idee a discepoli ben selezionati, si rivolsero finalmente alla folla, per comunicare il loro pensiero. E allora, eccoli pronunciare veri e propri sermoni, il cui effetto ha talvolta condotto a conversioni improvvise e clamorose. Ma la parola aveva un'importanza ben maggiore, per i suoi effetti meravigliosi, nelle chiese cristiane, ed è naturale che Giuliano avesse tentato di porre questa forza al servizio del culto che intendeva restaurare. San Gregorio Nazianzeno ci dice che era sua intenzione «istituire in tutte le città pubbliche letture e spiegazioni dei dogmi ellenici che traggono ispirazione contemporaneamente dalla morale e dalla teologia». Si proponeva, dunque, di istituire un vera e propria predicazione; intendeva, in un certo senso, riprenderla dalla tradizione della filosofia e restituirla alla religione, portandola così dalle scuole fin dentro i templi. Non si stenta a credere che questo progetto non sia stato realizzato. È giunta fino a noi la storia di un celebre retore, Acacio, il quale un giorno pronunciò un sermone su Esculapio in un tempio che era stato saccheggiato dai cristiani e che era stato appena riaperto. «Il vostro discorso — gli scrisse Libanio, suo amico — può essere parago-

nato da cima a fondo al miele delle muse, tanto è brillante per la sua eleganza, persuasivo nei suoi ragionamenti, compiuto in tutto quel che propone. Ora, riuscite a dimostrare la potenza di Dio attraverso le iscrizioni a lui dedicate da alcuni convalescenti, ora, invece, riuscite a descrivere la tragedia della guerra portata dagli *atei* contro il tempio e le rovine, gli incendi, gli altari profanati, i fedeli supplicanti mentre vengono puniti e non osano neanche più chiedere la guarigione dei loro mali. Con i vostri argomenti riuscite a catturare la convinzione, ad affascinare col vostro stile, e la stessa lunghezza del discorso ne costituisce una bellezza supplementare, in quanto essa risponde alla gravità delle circostanze».[21] Quel tipo di predicazione intendeva proporsi di insegnare al popolo la vera natura degli dèi, il senso nascosto dei miti e le lezioni morali che da questi si potevano ricavare. È anche probabile che un posto assai rilevante venisse riservato al problema della vita futura, così come facevano i cristiani: Giuliano dimostrava grande interesse per questo argomento e il suo discorso sul Re-Sole e sulla Madre degli dèi si conclude proprio con pensieri concernenti l'immortalità. Quando l'imperatore verrà ricondotto nella sua tenda, mortalmente ferito, il suo ultimo pensiero sarà per uno dei suoi ufficiali, Anatolio, che egli amava teneramente e che era morto poco prima nella mischia. Dopo che Giuliano si era voluto informare della sua sorte, gli fu risposto «che egli era stato felice, *beatum fuisse*». Capì allora che Anatolio era morto e, dimentico della propria sorte, iniziò a piangere quella dell'amico; vedendo, poi, che tutti stavano piangendo attorno a lui, biasimò la loro debolezza, «dicendo che non era giusto piangere un principe che si stava accingendo a salire al cielo».[22] Morirà, dunque, con l'assoluta certezza che in un'altra vita riceverà la ricompensa per le sue opere e che gli dèi che aveva tanto servito e onorato gli avrebbero riservato «un soggiorno eterno in mezzo a loro».[23]

Qualsiasi insegnamento religioso presuppone l'esistenza di un clero colto in grado di impartirlo. Nelle religioni antiche, invece, non esisteva un clero vero e proprio, nel senso in cui era inteso dal cristianesimo. I preti, in generale, erano dei magistrati ordinari, nominati come gli altri, e non si esigeva da loro per le funzioni così importanti che dovevano svolgere, né un'educazione preliminare, né particolari predisposizioni. Questo tipo di reclutamento dei sacerdoti, concepiti come cittadini che restavano tali e non assumevano nessuna caratteristica qualitativamente distinta per le funzioni svolte, aveva comportato certamente diversi vantaggi: le religioni non erano mai diventate delle teocrazie ristrette e intolleranti, ed erano così stati evitati tutti quei terribili conflitti fra la Chiesa e lo Stato che hanno dilaniato e indebolito regni potenti; ma quella concezione presentava altresì gravi inconvenienti, dei quali ci si rese conto nel momento in cui ci si ebbe a scontrare con il cristianesimo. Un clero mondano, politicizzato, indifferente non costituiva certo una difesa sufficiente per i culti minacciati. Fu così che gli imperatori, e Giuliano soprattutto, ebbero l'idea di cambiare la situazione. Prima di tutto, Giuliano incominciò col prendere sul serio quel titolo di grande pontefice che i suoi predecessori portavano dal tempo di Augusto, ma che ormai si erano abituati a considerare come un semplice titolo onorifico. Giuliano, al contrario, incomin-

ciò a pensare che un titolo così pregno di dignità significava per lui l'obbligo di adempiere a doveri molto precisi, tanto che afferma «di pregare tutti gli dèi affinché lo rendano degno e capace di adempiere a quei doveri». Intanto decise di istituire una sorta di gerarchia fra tutte quelle cariche sacerdotali così diverse e frammentate. I grandi sacerdoti delle province, che presiedevano al culto degli imperatori divinizzati, furono incaricati della sorveglianza sugli altri. Ebbero l'incarico di destituirli «se, nel loro comportamento verso le mogli, i figli e i servitori, non avessero dato l'esempio del rispetto nei confronti degli dèi». Giuliano prese l'abitudine di scegliere i sacerdoti non più, come accadeva una volta, fra i cittadini ricchi, importanti, magnificenti, dotati di una fortuna tale da renderli accettabili per credenti dai gusti difficili, ma li scelse tra i filosofi, i saggi, le persone di provata fermezza, che avevano dimostrato la propria costanza nel corso delle ultime lotte del paganesimo. In alcune lettere, che sono vere e proprie encicliche, raccomanda loro di vivere onestamente, di evitare i teatri, di non frequentare i commedianti, di evitare le cattive letture, di pregare spesso gli dèi; vuole che essi non trascurino alcuna virtù, la carità soprattutto, che tanti vantaggi aveva procurato proprio al cristianesimo. «È accaduto — afferma Giuliano — che l'indifferenza dei nostri preti nei confronti degli indigenti abbia suggerito agli empi Galilei l'idea di praticare la beneficenza; così essi hanno rafforzato la loro opera perversa riuscendo ad apparire all'esterno come persone virtuose». Il rapido diffondersi della loro dottrina ha avuto origine «dall'umanità che essi hanno dimostrato verso gli stranieri, dalla cura prodigata nell'inumazione dei morti, dall'apparente santità della loro vita». Bisogna dunque imitarli, occuparsi dei poveri, degli infelici, dei malati. «Sarebbe una vergogna, nel momento in cui gli Ebrei non hanno neppure un mendicante, e gli empi Galilei nutrono i nostri con il loro soccorso, che i credenti del nostro culto fossero abbandonati proprio da noi nel loro bisogno».[24]

Questa religione, con tutte queste modifiche, con un clero ben organizzato e sottoposto a severi controlli, un insegnamento morale, dogmi propri, ospizi posti alle dipendenze dei templi, e tutto un sistema di soccorsi e di carità nelle mani dei preti, finiva col costituire, in realtà, una nuova religione; e Giuliano fu pienamente consapevole di questo fatto, dal momento che sentì il bisogno di dare ad essa un nome nuovo. Quel nome, come abbiamo già visto, era *ellenismo*.

IV

Abbiamo visto finora in quale modo Giuliano tentò di riformare e ringiovanire il culto degli antichi dèi. Questa è certamente la parte più interessante della sua opera. Ma quest'uomo, filosofo e teologo, si trovava altresì nella condizione di essere il padrone del mondo. Nella sua qualità di imperatore, era suo compito regolare una situazione nella quale due religioni si contendevano l'egemonia spirituale sull'impero; poteva mettere il suo potere sovrano al servizio di quella delle due che intendeva restaurare e far ricorso, per condurre l'altra alla rovina, a

tutte le forze di cui disponeva. È giusto rimproverare a Giuliano di aver tentato questa strada? Si può dire che egli sia stato veramente un persecutore, come hanno preteso i cristiani, oppure, al contrario, merita quegli elogi che i nemici del cristianesimo hanno rivolto alla sua saggezza e moderazione? Tentiamo di analizzare questo punto.[25]

Giuliano ha sempre inteso presentarsi come un principe tollerante. Nel momento stesso in cui riapriva i templi, annunciava con editti solenni che non era affatto sua intenzione portare intralci agli altri culti. «Ho deciso — affermava — di usare la dolcezza e l'umanità nei confronti di tutti i Galilei; proibisco che si faccia ricorso a qualsiasi violenza e che una persona possa essere trascinata in un tempio oppure costretta a compiere qualsiasi azione che sia contraria alla sua volontà».[26] Sembrava dunque ben lontana da lui ogni intenzione di ricercare conversioni forzate e accrescere il numero dei pagani attraverso abiure affrettate; anzi annunciava con una certa fierezza che i nuovi convertiti non sarebbero stati ammessi alle cerimonie sacre «se non dopo aver lavato la loro anima con suppliche agli dèi e il loro corpo con le abluzioni di rito». Fino alla fine mantenne questi princìpi e proprio al termine della sua vita scriveva ancora parole di tolleranza: «Bisogna saper convincere e istruire gli uomini attraverso la ragione, non attraverso le bastonate, gli oltraggi e i supplizi. Ancora una volta, dunque, chiedo che tutti coloro che hanno lo zelo e l'amore per la vera religione s'impegnino a non fare torto alcuno alla setta dei Galilei, a non permettere che contro di essi si ricorra a vie di fatto oppure alla violenza. Verso persone che sono tanto infelici da ingannarsi in questioni così importanti occorre dimostrare pietà e non certo odio».[27]

Si tratta di parole molto belle e posso capire come Voltaire abbia citato proprio queste parole, con ammirazione, diverse volte. Ma accanto ad esse, purtroppo, ve ne sono altre, che trattano i cristiani con il massimo disprezzo. L'intolleranza che si esprime attraverso gli insulti non può che provocare inquietudine, e non si può certo considerare ingiustificato il timore che un uomo così violento, spesso preda dell'ira, resti sempre padrone di sé. Il nome stesso di quelle persone verso le quali promette la propria giustizia e moderazione è un termine che non può pronunciare senza accompagnarlo con qualche oltraggio crudele; li chiama insensati, empi, atei, pazzi furiosi, «la lebbra della società umana». Quando si lascia andare alle minacce o alle punizioni, non sa mai rinunciare a qualche parola di scherno, dalla quale traspare il suo odio. Se decide di spogliarli dei loro beni, dichiara che «questo provvedimento serve per rendere loro più facile la via del cielo». Se rifiuta di punire i magistrati che li maltrattano, ricorda loro «che i loro libri esortano a sopportare i propri mali con pazienza». Sono sarcasmi che potrebbe lanciare un teologo arrabbiato; ma non è questo il tono che può tenere un giudice o un principe. Non dimentichiamo, del resto, che Giuliano aveva promesso di essere tollerante, ma non di essere imparziale. Non trascinerà mai nessuno con la forza nei templi, non costringerà i cristiani a far sacrifici agli dèi come facevano i suoi predecessori; questo è tutto. Ma è anche vero che non si è mai impegnato a mettere tutti i culti sullo stesso piano e a trattarli con lo stesso favore. La religione che egli pratica è la religione dello Stato e quindi è giusto che

sia la religione preferita. La sua parzialità verso di essa è evidente e gli sembra una cosa affatto naturale. Azioni identiche nel contenuto cambiano per lui di significato, a seconda del culto di chi le ha compiute. I pagani che non hanno voluto rinnegare la propria fede sono dei martiri; i cristiani che rifiutano l'abiura sono degli empi. Se resistono coraggiosamente alle sollecitazioni dell'imperatore, questi li maltratta e li accusa di mancargli di rispetto. Nel momento in cui vieta ai vescovi di fare proseliti,[28] cerca con tutti i mezzi di propagandare la sua dottrina; e finisce con l'attirare verso di questa tutti gli ambiziosi usando l'esca delle cariche pubbliche: «Io non voglio — afferma — né maltrattare i Galilei, né permettere che vengano maltrattati; affermo soltanto che bisogna preferire gli uomini che rispettano gli dèi, e questo atteggiamento deve essere mantenuto in ogni pubblica manifestazione».[29] Ciò equivaleva ad affermare che le cariche pubbliche erano riservate in modo assoluto ai pagani, e a questo proposito non si può dubitare che, se fosse vissuto più a lungo, egli non avrebbe più permesso che un cristiano potesse mantenere un qualche incarico nell'amministrazione civile e militare dell'impero. Gli stessi mezzi furono usati, e forse con meno scrupoli, per ricondurre all'antico culto popolazioni intere. Quando la città di Pessinunte, celebre per il suo tempio dedicato a Cibele, si rivolge a lui per ottenere un favore, Giuliano lascia capire a quale prezzo lo concederà. «Sono disposto — afferma — a venire incontro ai desideri di Pessinunte a condizione che si compiano atti propiziatori verso la Madre degli dèi. Fate dunque in modo che gli abitanti comprendano che, se desiderano qualche cosa da me, debbono tutti insieme inchinarsi dinnanzi alla dea».[30] Giuliano, come risulta qui chiaramente, conosceva bene gli uomini, sapeva che è sempre possibile trovare chi sacrifica la propria fede alla fortuna; ma non poteva neppure ignorare che non bisogna fare molto affidamento su reclute recenti, attratte verso le religioni trionfanti solo dall'interesse o dall'ambizione, e che queste sono un genere di conquista dal quale la religione non può ricavare né grandi vantaggi né grandi onori.

I suoi progetti, in generale, erano preparati con molta abilità, ma non ebbero mai quel successo che egli sperava. Fin dal momento del suo arrivo a Costantinopoli, aveva preso un provvedimento generoso e teso a predisporre l'opinione pubblica in suo favore: fece richiamare tutti coloro che Costanzo aveva esiliato per motivi religiosi e fece restituire i beni che il precedente imperatore aveva loro confiscato. Fra quegli esiliati, c'erano elementi di tutte le sette cristiane: però, dal momento che Costanzo era ariano, i più colpiti erano stati i cattolici. Fecero così ritorno nel loro paese numerosi vescovi che erano stati vittime dei maltrattamenti del regime precedente e, fra di loro, c'era anche l'invincibile Atanasio. Giuliano andava assai fiero di questo atto di clemenza e dovette certo ricevere molti complimenti dai suoi amici. Nelle sue lettere ne parla spesso, ma anche si lamenta, con amarezza, che i cristiani non gli abbiano mai dimostrato riconoscenza.[31] Il fatto è che i cristiani, come tutti del resto, si erano ben presto accorti che quell'atto così benevolo di Giuliano nascondeva una trappola: fingendo di favorirli, egli lavorava contro di loro. Se è vero che aveva fatto ritornare tutti i proscritti, è altrettanto vero che il suo unico pensiero era la spe-

ranza che quel ritorno avrebbe riacceso le polemiche teologiche. «Egli sapeva — scrive Ammiano Marcellino — che i cristiani, quando litigavano fra loro, erano peggio delle bestie feroci». Essi, dunque — secondo l'intenzione di Giuliano —, una volta indeboliti dalle lotte intestine, avrebbero finito con opporgli minore resistenza. Era la tattica che consiste nel dividere i nemici per poterli sconfiggere. E nel momento stesso in cui cercava di incitare le sette le une contro le altre, all'interno stesso delle diverse chiese cercava di separare i fedeli dai loro capi. Tutte le volte che in una qualche città cristiana si verificava una sommossa popolare, si tentava di gettarne la colpa sul clero. I colpevoli, secondo lui, erano sempre i preti, «che non riuscivano ad accettare il fatto che era stato loro tolto il potere di nuocere».

Ma Giuliano aveva anche altri mezzi per colpire i cristiani. Il decreto che restituiva agli antichi proprietari tutti i beni che erano stati confiscati per motivi religiosi era applicabile a tutti, e così anche i pagani potevano avvalersene come gli altri. Sotto il regno degli ultimi imperatori, moltissimi templi erano stati spogliati delle loro ricchezze; erano state prese tutte le terre di loro appartenenza e spesso ci si era appropriati disinvoltamente dello stesso tempio, che veniva adibito a scopi profani. Giuliano ordinò che tutto venisse restituito ai legittimi proprietari. La sua era certo una legge giusta, ma l'esecuzione di quel provvedimento presentava parecchi pericoli. I fatti a cui si riferiva, spesso, risalivano assai addietro nel tempo e quindi non era facile ritrovare i veri colpevoli: si spalancavano così le porte per ogni genere di delazione; se qualcuno aveva un nemico, poteva sempre rovinarlo con l'accusa di aver preso la sua parte di beni sacri. Le lettere di Libanio dimostrano come in quell'occasione furono commessi numerosi eccessi: diverse case di ricchi cristiani furono invase col pretesto di cercare i tesori del tempio e, dal momento che non li si trovava, venivano saccheggiate. «Fate attenzione — diceva il saggio retore rivolgendosi agli amici — a non meritare quello stesso rimprovero che voi rivolgete agli altri. Gli dèi non assomigliano a usurai crudeli: se si restituisce quel che loro appartiene, non chiedono nulla di più».[32] Ma quei consigli di moderazione non avevano alcuna possibilità di venire ascoltati. Ovunque gli spiriti erano eccitati e gli odi si infiammavano. Nelle città dove convivevano le due religioni, la popolazione pagana, che si sentiva appoggiata, si scagliava contro i cristiani. Le persone che venivano accusate di aver manifestato uno zelo particolare contro l'antico culto venivano perseguitate, picchiate, gettate in prigione, qualche volta linciate dalla folla. Lo stesso Giuliano lamenta che in qualche luogo si sia troppo ecceduto. «Lo zelo dei miei amici — afferma — si è scatenato contro gli empi più di quanto io non volessi».[33] Il vescovo Giorgio, per una parola imprudente che gli venne attribuita, fu massacrato assieme a due suoi amici dalla plebaglia di Alessandria, la più indisciplinata fra quelle che popolavano le grandi città dell'impero. Giuliano deprecò quell'assassinio, ma non osò punirlo. Scrisse agli alessandrini una lettera piuttosto singolare, nella quale dichiarava che dopo tutto Giorgio meritava la sorte che gli era capitata, che l'indignazione del popolo era un fatto naturale e che, «poiché l'imperatore non approvava il fatto di voler guarire un male violento con un rimedio ancora più violento»,

si accontentava di inviare loro qualche rimprovero e qualche consiglio.[34] I cristiani non se la sarebbero certo cavata così a buon mercato. Sotto il regno di quel principe, che faceva professione di tolleranza, dunque, è corso il sangue; l'unica cosa che si possa addurre a sua difesa è che quegli episodi non si verificarono dietro suo ordine. Certo egli è colpevole per non aver prevenuto a sufficienza, o per non aver punito quelle violenze ma, quanto meno, è certo che esse non erano nate da sue precise direttive.

Quel che invece gli appartiene ed è interamente opera sua, è il famoso editto col quale proibiva ai retori, ai grammatici e ai sofisti cristiani l'insegnamento nelle scuole. È facile comprendere per quali motivi egli si decise a prendere un provvedimento tanto grave. Proprio grazie all'educazione classica egli era stato ricondotto verso il paganesimo, e quella stessa educazione, almeno così pensava, avrebbe dovuto avere lo stesso effetto su tutti. «Il cristiano che si avvicina alle scienze dei Greci — affermava —, se soltanto ha un barlume di intelligenza, prova immediatamente disgusto per quelle empie dottrine». L'ammirazione che Giuliano provava per Omero e Platone gli faceva credere che non fosse possibile leggerli senza condividere interamente le loro credenze. Ma perché quell'insegnamento potesse produrre tutti i suoi effetti, bisognava trovarsi nell'impossibilità di snaturarlo. Il retore o il sofista che era diventato cristiano era necessariamente spinto a contrapporre una dottrina diversa a quella dei filosofi che faceva leggere ai suoi allievi, a dare un nuovo significato alle leggende raccontate dai poeti e così a indebolire gli effetti di quei bei racconti con commenti impropri o con sue continue riserve. E tutto questo Giuliano non intendeva permetterlo a nessun costo; da ciò nacque l'idea di vietare a tutti coloro che avevano abbandonato l'antica religione della Grecia, la lettura dei poeti o dei filosofi greci di fronte alla gioventù. L'editto che conteneva quel provvedimento, e che si è conservato fino a noi, è pieno di un'ipocrita benevolenza nei loro confronti ma, in realtà, quella benevolenza non è altro che una crudele ironia. Egli assume davvero l'atteggiamento di sostenere i loro interessi; dichiara di voler rendere loro un grande servigio preoccupandosi dell'armonia fra i loro sentimenti e le loro parole. Si addice forse a persone che intendono formare i propri allievi non solo all'eloquenza, ma anche alla morale, l'esser costrette a spiegare autori dei quali non condividono le credenze, ma che anzi accusano di empietà? «Finora — egli afferma — c'erano molte ragioni per non frequentare i templi e il timore che incombeva da ogni parte poteva scusare coloro che nascondevano le opinioni più vere a proposito degli dèi. Ma dal momento che gli dèi ci hanno reso la libertà, è assurdo insegnare agli uomini credenze che non riteniamo più valide». La tolleranza deve essere accompagnata dalla sincerità. Poiché ognuno è libero nelle sue opinioni, nessuno deve più sentirsi costretto ad agire o parlare contro la propria fede. Se i professori pensano che gli scrittori della Grecia si sono sbagliati, devono smettere d'interpretare le loro opere. «In caso contrario, dato che essi vivono delle opere di quegli autori e da essi traggono i loro onorari, bisognerebbe ammettere che essi danno prova della più sordida avarizia e sono pronti ad accettare tutto pur di guadagnare qualche dracma». Per loro si pre-

senta dunque la scelta fra non insegnare ciò che credono pericoloso oppure, se proprio intendono continuare le loro lezioni, debbono incominciare a convincersi che Esiodo e Omero, che è loro compito fare ammirare agli allievi, hanno detto la verità. La conclusione di tutto questo ragionamento è un'alternativa netta: o quegli insegnanti fanno ritorno alla vecchia religione, «oppure vadano nelle chiese dei Galilei a interpretare Matteo e Luca».[35]

Questo editto, che non piacque ai pagani moderati,[36] sollevò la collera dei cristiani. Sembra quasi che la loro irritazione per quel provvedimento sia stata maggiore di quella che forse avrebbero provato nei confronti di misure ben più spiacevoli. Dopotutto si trattava soltanto delle scuole, ed essi sapevano benissimo che lì regnava il paganesimo; suscita dunque una qualche meraviglia il fatto di vederli così affezionati a un insegnamento che era così ostile alle loro stesse credenze. In tempi più recenti abbiamo visto dottori dalle vedute assai rigide intimorire le anime timide ventilando il pericolo che per i giovani avrebbe potuto rappresentare la lettura degli autori pagani e chiedere che questi venissero banditi dai nostri collegi. L'editto di Giuliano, paradossalmente, dava loro soddisfazione ed è probabile che ben lungi dal lamentarsene, quei dottori sarebbero stati assai contenti di essere costretti a rinunciare ai capolavori dell'antichità per andare a «interpretare Matteo e Luca». Ma nel IV secolo la si pensava diversamente. Anche se il cristianesimo era ancora nel pieno fervore della sua giovinezza, la Chiesa non aveva quegli scrupoli eccessivi; condividendo lo stesso atteggiamento dei pagani, essa considerava assai importante l'educazione e non credeva che fosse possibile istruire chicchessia, insegnargli a pensare e a parlare, senza fargli leggere quei grandi scrittori che erano i maestri della parola e del pensiero. Per il fatto di essere cristiani non si rinunciava certo a studiarli e ad ammirarli. Essi costituivano il bene comune di tutto il popolo greco e quando Giuliano volle farne il monopolio di un solo culto, san Gregorio rispondeva con fierezza a quella pretesa insolente: «Credi forse di essere l'unico elleno?».[37] Questa insistenza sta a dimostrare che la Chiesa, soprattutto in Oriente, stava entrando in una nuova fase. Il tempo delle lotte feroci contro la società pagana volgeva alla fine. Il problema non era più quello di combattere il vecchio paganesimo, che ormai era sconfitto, quanto quello di prendere il suo posto e c'era la sensazione che non era possibile sostituirlo senza accettarlo almeno in parte. Dato che esso provocava assai meno timori di prima, ci si stava accorgendo che nella sua eredità non tutto era da ripudiare. Si fa presto a diventare conservatori quando si diventa padroni. Anziché darsi la pena di creare di sana pianta una nuova società, i cristiani potevano trovare più sicuro non distruggere ciò che poteva essere conservato del passato. Ed era sufficiente cercare di armonizzare questi aspetti del passato con lo spirito del cristianesimo, cosa che non sembrava affatto impossibile. Erano già esistiti dei sofisti cristiani, Proereso ad Atene o Vittorino a Roma; ben presto sarebbero sorti poeti che avrebbero cercato di applicare i canoni dell'arte antica a soggetti tratti dal Vangelo e dalla Bibbia. Si può dunque affermare che fin da quel momento ebbe inizio quell'opera di unificazione tra la saggezza greca e la dottrina cristiana, quella

fusione di idee antiche e nuove sulla quale si fonda la civiltà moderna. E in modo altrettanto evidente c'era attorno a Giuliano il sentimento confuso che quella mescolanza avrebbe finito col far scomparire l'antica religione, la quale sarebbe diventata inutile. E questa eventualità è proprio quella che l'imperatore tentò di scongiurare cercando di scacciare i maestri cristiani dalle scuole. Più i suoi nemici desideravano conservare per i propri retori o sofisti il diritto di leggere e di commentare Omero e Platone, più egli intendeva privarli di quel diritto. In questo modo credeva di riuscire ad assicurare il successo definitivo della sua impresa. Le altre misure che aveva adottato contro i cristiani li danneggiavano nel presente, ma proprio quella avrebbe compromesso il loro avvenire. Infatti, secondo Giuliano, o i loro figli avrebbero continuato a seguire le scuole di retorica e di filosofia ridiventate interamente pagane, e allora necessariamente sarebbero rimasti sedotti da quell'insegnamento, e quindi sarebbero ritornati all'antica fede, oppure, nel caso contrario, avrebbero smesso di frequentarle e, dopo qualche tempo, privati di quell'educazione salutare che forma un uomo completo, avrebbero finito col perdere a poco a poco le belle qualità dello spirito greco e sarebbero diventati dei barbari. Quella setta, così, si sarebbe finalmente estinta nell'ignoranza e nell'oscurantismo.

V

Quelle speranze, com'è noto, non si realizzarono affatto. Fra le tante imprese che furono tentate contro il cristianesimo, nessuna è mai stata condotta in modo più abile e concepita con maggiore intelligenza di quella tentata da Giuliano; ma nessuna di quelle imprese ebbe risultati più mediocri. Una delle principali ragioni di quel clamoroso insuccesso va ricercata nel fatto che l'imperatore riuscì a farsi dei nemici in entrambi i culti, e in realtà scontentò un po' tutti. A tutta prima si sarebbe tentati di credere che i sostenitori degli antichi dèi dovessero applaudire di gran cuore alla restaurazione dell'antico culto e che rivolgessero tutti i loro voti in favore di quel principe che aveva ripristinato i loro templi e le loro cerimonie. Ma vi furono delle eccezioni e ben presto ci si accorse che Giuliano incontrò tra gli stessi adepti del suo partito resistenze ostinate, che dovettero procurargli un gran dispiacere. Molti di quegli adepti, in realtà, non avevano altra ragione di rimanere pagani se non la propria predilezione per una certa facilità di costumi che era tollerata nel paganesimo. Si trattava di persone appartenenti a quel mondo nel quale non si coltivava certo un'onestà molto austera, che amavano il piacere e non vedevano in esso nessuna ragione di biasimo, che attribuivano più valore alla vita presente che non a quell'immortalità problematica che dovrebbe venire dopo la vita terrena, e avevano l'occhio più rivolto alla terra che non al cielo. Giuliano voleva trasformarle a tutti i costi in persone mistiche e devote. Esse non intesero certo rassegnarsi e tutti i suoi sforzi finirono con l'infrangersi contro quello scetticismo superficiale che è tipico di gente che non ha nessuna intenzione di essere costretta a entrare in un tempio, così come non entrava in chiesa. Ragioni simili gli alienarono

la simpatia del popolino delle grandi città, amante dei giochi e delle feste. Fra gli abitanti di Antiochia, che tanto allegramente canzonavano l'imperatore e si prendevano gioco del suo piccolo mantello e della sua barbetta da capra, i cristiani erano certo numerosi; ma c'erano anche dei pagani, se è vero quel che riferisce Libanio quando racconta che quel genere d'insulti furono proferiti nel corso di disordini verificatisi durante una cerimonia sacra. Quel che soprattutto gli si rimproverava era il fatto di trascurare i giochi pubblici e di aver l'aria di non divertirsi. Quasi mai lo si vedeva all'ippodromo, o se faceva qualche fugace apparizione, assumeva un'aria annoiata e, dopo qualche corsa, si affrettava a uscire. Neppure i mimi lo attraevano ed egli si guardava bene dal passare le giornate, come facevano i suoi predecessori, «a guardare la danza di donne o di giovani belli come donne». Questi delitti sono di quelli che oggi perdoneremmo volentieri, ma allora erano considerati imperdonabili. Giuliano si compiaceva di vivere in modo diverso dal popolo e di questo persino si vantava. «Ci troviamo qui — diceva ad alcune persone di Antiochia —, sette stranieri, sette intrusi. Aggiungete uno dei vostri concittadini cari a Mercurio e a me stesso, che è un abile artefice di parole (Libanio). Lontani da ogni commercio noi seguiamo un'unica strada, quella che conduce al tempio degli dèi. Rifuggiamo il teatro, poiché lo spettacolo ci sembra la più vergognosa delle occupazioni, l'uso più abominevole che si possa fare della propria vita».[38] È il modo di fare di un saggio, ma il popolo ne era colpito negativamente e non lo nascondeva. Quando si vuole aver presa sulla folla, non si deve vivere troppo al di fuori delle sue abitudini. Un uomo che sia troppo estraneo ai suoi gusti e disprezzi i suoi piaceri non riesce a capirla e non ha neppure la possibilità di essere compreso. Giuliano si intratteneva troppo volentieri con le sette od otto persone che condividevano interamente i suoi sentimenti, ma non teneva abbastanza conto dell'opinione di tutti gli altri. Per un principe che intendeva combattere il cristianesimo non era certo segno di grande accortezza il non essere riuscito a portare tutti i pagani dalla sua parte.

E quanto ai cristiani, si può forse dire che sia riuscito almeno a conquistarne un certo numero? Non è facile sapere molto su questo punto, dal momento che gli storici della chiesa si sono concentrati soprattutto su quei cristiani che resistettero con coraggio, e hanno riferito in misura molto minore di coloro che cedettero per debolezza.[39] Non si può dubitare comunque che gli indifferenti e gli ambiziosi, coloro che sono sempre pronti a sacrificare le loro convinzioni all'interesse immediato, i perfetti funzionari che sentono quasi come mestiere l'obbligo di seguire in tutto e per tutto l'ordine del padrone, non abbiano velocemente optato per la religione dell'imperatore. Di persone di questo genere ne esistono sempre a sufficienza in un vasto impero, dove il principe può disporre di un gran numero di incarichi; e Giuliano può anche aver nutrito qualche illusione, all'inizio del suo regno, sul successo della sua impresa. Tutta quella massa di adulatori che aveva seguito docilmente Costantino, quando questi aveva abbandonato il paganesimo, non impiegò certo molto tempo per ritornare nuovamente agli antichi dèi con la stessa unanimità.

All'inizio, dunque, ci fu un gran numero di transfughi, ma è probabi-

le che l'imperatore non tenesse in modo particolare a costoro. La gente onesta rimase ferma nelle sue convinzioni e quelli che vennero in gran folla furono soltanto gli screditati e i sospetti. Il grande desiderio di Giuliano sarebbe stato quello di ricondurre al culto degli dèi il sofista Proereso, che era la gloria della scuola e si era appena fatto cristiano; ma egli resistette a tutte le lusinghe. In compenso non dovette faticare molto a conquistare Ecebolo, che aveva goduto dei favori di Costanzo per il suo zelo fremente contro i pagani, retore mediocre, secondo l'opinione di Libanio, adulatore spudorato del potere del momento e che, subito dopo la morte di Giuliano, fu visto sdraiarsi davanti alla porta di una chiesa, gridando ai fedeli: «Calpestatemi come sale corrotto e insipido». Giuliano riuscì a portare dalla sua parte anche un certo Talassio, un delatore, che con la sua testimonianza aveva fatto condannare il fratello Gallo. Giuliano l'aveva accolto con grande durezza quando quello andò a trovarlo ad Antiochia, ma Talassio sapeva come disarmarlo: si fece pagano e diventò all'istante un grande zelatore, favorevole agli indovini e agli oracoli, tanto che il principe non tardò ad ammetterlo nella sua cerchia familiare. Ma queste erano conquiste facili e non era il caso di andarne molto fieri.

Giuliano non poteva certo sperare di attirare a sé i capi della Chiesa; sapeva che costoro lo detestavano e quell'odio era reciproco. Quando parla di loro usa sempre un tono di collera e di minaccia. «Dopo che hanno esercitato fino ad oggi la tirannia, non basta loro la concessione di non dover pagare le pene per i loro crimini; nostalgici del loro antico dominio e irosi per non poter più rendere giustizia, scrivere i testamenti, appropriarsi delle eredità, prendersi tutto ciò che vogliono, essi usano tutti i mezzi dell'intrigo e spingono il popolo alla rivolta». Eppure, oggi, sappiamo che questo nemico giurato dei vescovi ebbe la strana fortuna di riuscire a convertirne uno. Si tratta di una storia curiosa che ci è stata rivelata recentemente dalla scoperta di una lettera inedita di Giuliano e merita di essere narrata.[40] In questa lettera egli racconta che, nell'epoca in cui fu chiamato da Costanzo al comando dell'esercito, passava per la Troade e si fermò nella città che era stata costruita nello stesso sito dell'antica Ilio. Chiese di poter vedere i monumenti del passato. «Feci una deviazione — così racconta — per visitare i templi». Il vescovo del luogo, che si chiamava Pegaso, si offrì di accompagnarlo e lo condusse alle tombe di Ettore e di Achille. «Una volta giunti laggiù — aggiunge il principe —, essendomi accorto che il fuoco era appena stato spento e che la statua di Ettore luccicava ancora per i profumi che le erano stati versati sopra, dissi, con gli occhi fissi su Pegaso: "Diamine! Gli abitanti di Ilio fanno dei sacrifici?". Volevo conoscere, senza darlo a vedere, quali fossero le sue opinioni. Egli rispose: "Che cosa c'è di strano se essi onorano il ricordo di un grande uomo che era loro concittadino, così come noi onoriamo i nostri martiri?". Il paragone che faceva non era dei migliori, ma dati i tempi la risposta non era priva di una certa astuzia. Mi disse poi: "Andiamo a visitare il recinto sacro di Minerva di Troia"; e felice di guidarmi aprì la porta del tempio. Mi mostrò le statue e volle che constatassi di persona che esse erano perfettamente intatte. Notai che mentre me le mostrava non faceva nessuno di quei gesti che fanno gli empi in circostanze

simili; non si fece sulla fronte il segno della croce né sibilò fra i denti; infatti nasce dalla loro teologia quell'abitudine di sibilare al momento in cui si trovano davanti alle statue dei nostri dèi, e anche quella di farsi il segno della croce».

Costui, certamente, era un vescovo assai compiacente, un uomo abile che aveva indubbiamente indovinato le segrete aspirazioni di Giuliano — che non potevano sfuggire a occhi attenti — e che voleva mettersi in una luce favorevole di fronte all'erede al trono. Quando il paganesimo finì col trionfare, Pegaso diventò apertamente pagano e si trasformò da vescovo di Ilio in gran sacerdote degli dèi. Ma, a quanto pare, non verrà accolto molto bene nel nuovo partito: un ex vescovo era sempre sospetto agli occhi dei nemici della Chiesa. E pur suscitando odio in coloro che aveva abbandonato, non ispirava certo fiducia negli altri, e qualcuno ricordava che anche lui aveva distrutto i templi sacri nell'epoca in cui voleva farsi bello davanti ai cristiani e un ricordo di quel genere poteva rovinarlo. Giuliano fu costretto a difenderlo contro questa pubblica avversione e a tale scopo scrisse la lettera che abbiamo ritrovato. Il tono di questo scritto è di un evidente malumore: «Pensate forse — afferma Giuliano — che lo avrei nominato a una carica sacerdotale, se avessi creduto che egli abbia mai compiuto qualche empietà?». Ma in un altro passo giustifica i crimini che gli vengono rimproverati: se è vero che egli ha ricoperto di stracci le statue degli dèi, l'ha fatto per risparmiarle da oltraggi peggiori, e se ha permesso che venisse abbattuto qualche pezzo di muro insignificante, ciò l'ha fatto soltanto per salvare il resto. Può essere questa una ragione sufficiente per dare ai Galilei la soddisfazione di vedere ques'uomo maltrattato e insultato? «Credetemi — così conclude la lettera —, voi dovete onorare non soltanto Pegaso, ma tutti coloro che, come lui, si sono convertiti alla nostra fede; questo è l'atteggiamento che dobbiamo tenere se vogliamo attirare a noi altra gente e non fornire ai nemici l'occasione per rallegrarsi. Se invece riserviamo una cattiva accoglienza a coloro che vengono spontaneamente a cercarci, non ci sarà più nessuno che sia disposto ad ascoltarci e a seguirci».

L'esempio di Pegaso, indubbiamente, doveva far riflettere, poiché non era certo una sorte molto invidiabile quella di trovarsi in una posizione esposta agli odi di entrambi i partiti, di essere detestati dall'uno e considerati sospetti dall'altro. Si può dunque affermare, con una certa sicurezza, che il clero cristiano non si lasciò sedurre da quelle cariche sacerdotali che Giuliano offriva tanto generosamente a coloro che abbracciavano la sua fede. Fra il popolo, forse, i convertiti furono in numero maggiore; ma se è vero che diversi uomini cedettero, sembra che invece le donne rimanessero più ferme nella loro fede. Giuliano, che aveva del rancore verso il ruolo che la maggior parte delle donne aveva avuto nella diffusione del cristianesimo, le accusava di tradire i propri mariti e le preghiere di questi e «di portare tutti i beni delle loro famiglie nelle mani dei Galilei». Libanio racconta addirittura che, quando si insisteva perché la gente andasse al tempio, molti rispondevano che «non volevano far dispiacere alla moglie o alla madre». Oppure dicevano che, se avessero accettato di andare dietro agli altri e offrire un sacrificio, «una volta tornati a casa, le preghiere della moglie e le

lacrime che vedevano la notte nei suoi occhi, li distoglievano ancora una volta dall'adorazione degli dèi».[41] Nonostante tutti gli sforzi profusi, dunque, l'antico culto non riuscì mai a fare conquiste molto solide. Giuliano, che era così convinto della verità della sua dottrina, e credeva che non si potesse resistere ai lumi del pensiero di Platone e di Porfirio, manifestava una certa impazienza quando vedeva che la gente rimaneva insensibile di fronte agli argomenti che lo avevano conquistato. Aveva anche creduto che sarebbe bastato riaprire i templi perché la gente vi si precipitasse in massa. I templi erano stati riaperti, ma la folla non conosceva più la strada che conduceva ad essi, oppure, se per caso vi entrava in giorni determinati, Giuliano capiva benissimo che ciò non accadeva per devozione ma per una sorta di adulazione obbligata, per cercare di accontentare più l'imperatore che gli dèi. Nei suoi ultimi scritti troviamo così il segno di uno scoramento non più dissimulato. «L'ellenismo — afferma Giuliano in una lettera — non riesce ancora a fare tutti quei progressi che desidereremmo».[42] Scrive altrove: «Avrò bisogno di molte persone per riuscire a risollevare ciò che è caduto così tristemente».[43]

Potremmo chiederci, a questo punto, se l'insuccesso di Giuliano sia stato una sfortuna e se esso meriti veramente tanti rimpianti. Su questo punto le opinioni sono divise; mentre alcuni filosofi, per nulla sospetti di benevolenza nei confronti del cristianesimo, come Auguste Comte, trattano Giuliano con la massima durezza, altri pensano invece che sia stato un grave danno per l'umanità il fatto che la morte non gli abbia permesso di portare a termine i suoi progetti.[44] Questa diversità di opinioni fra persone che appartengono alla stessa corrente ideale non deve certo meravigliarci, dato che si può spiegare abbastanza facilmente. Dal momento che l'opera intrapresa da Giuliano era piuttosto complessa, è possibile esprimere su di essa giudizi contrapposti anche quando si condividano le stesse opinioni. Egli voleva distruggere una religione e fondarne un'altra: ma questi sono due progetti diversi; a seconda che si voglia mettere in risalto il primo oppure il secondo, cambia l'opinione che ci si può fare su di lui, assumendo un atteggiamento favorevole oppure contrario.

Nel secolo scorso si coglieva un solo aspetto della sua opera: Giuliano era stato semplicemente un principe che aveva combattuto il cristianesimo. Era dunque un alleato al quale bisognava tendere la mano attraverso i secoli. Dalle sue opere si selezionavano alcune belle parole dedicate alla tolleranza e le si citava con grande ammirazione, compiacendosi di tracciare un ritratto molto seducente di quell'imperatore. Malauguratamente ritratti di quel genere erano opera della fantasia, le sue qualità venivano esagerate e i difetti nascosti. A dir la verità, l'unico aspetto dell'opera di Giuliano che meriti elogi senza riserve è il suo ruolo di soldato. Quelle belle campagne condotte nelle Gallie, oppure la famosa battaglia di Strasburgo, vinta con tanta abilità e così feconda di risultati positivi, provocarono ovunque una sorpresa e un entusiasmo che durerà a lungo nel tempo. Più tardi, quando le armi dei Romani non riusciranno più a essere vittoriose, quando i barbari saccheggeranno l'impero senza che nessuno riesca più a fermarli, molti proveranno rimpianto per quel giovane principe che era riuscito con

tanto ardimento a ricacciarli al di là del Reno. Basti l'esempio del poeta Prudenzio, un cristiano devoto, ma anche buon patriota, che parlando di Giuliano scriveva: «Se è vero che ha tradito il suo Dio, è anche vero che non ha tradito la sua patria!».[45]

Giuliano amava molto la filosofia, e in particolare quella di Platone e di Pitagora, cioè «quella filosofia che ci induce alla pietà, che ci insegna quel che dobbiamo sapere sugli dèi, e innanzitutto il fatto che essi esistono e che la loro provvidenza veglia sulle cose di quaggiù».[46] Ma non vuole neppure sentir parlare della filosofia di Epicuro e di Pirrone: «Il fatto che i loro libri siano andati perduti è una fortuna voluta dagli dèi». Verso gli atei prova un sacro orrore e ripete spesso, a proposito di loro, una frase del suo maestro Giamblico: «A tutti coloro che domandano se esistono gli dèi e sembrano dubitarne, non bisogna rispondere come si fa con degli uomini, ma bisogna perseguirli come bestie feroci».[47] Questo principe, che spesso è stato dipinto a tutti i costi come uno scettico, un libero pensatore, era veramente un animo illuminato che credeva di vedere gli dèi e di udire la loro voce; un uomo devoto che visitava tutti i templi e che trascorreva parte delle sue giornate in preghiera. «Tiene assai meno — affermava Libanio — al titolo di imperatore che non a quello di sacerdote; e quest'ultimo certo gli si addiceva. Così come era superiore agli altri sovrani nel modo di regnare, altrettanto era superiore agli altri sacerdoti per la sua conoscenza delle cose sacre; e non mi riferisco a quelli del giorno d'oggi che sono ignoranti, parlo invece dei sacerdoti sapienti dell'antico Egitto. Egli non si accontenta di compiere sacrifici di tanto in tanto, nelle feste comandate secondo i rituali; dal momento che è convinto della verità del principio secondo cui bisogna ricordarsi degli dèi all'inizio di ogni azione o discorso, egli offre tutti i giorni i suoi sacrifici, mentre altri li offrono una volta al mese. Con il sangue delle vittime saluta il sorgere del sole e con la stessa cerimonia lo onora quando tramonta all'orizzonte. E altre vittime ancora vengono immolate in onore dei dèmoni della notte. Dato che spesso è trattenuto da impegni nella sua abitazione e non sempre può recarsi nei templi, ha trasformato la sua stessa casa in un tempio. Nei giardini del suo palazzo gli altari ricevono ombra dagli alberi, producendo così una decorazione splendida e affascinante. La cosa più bella è che, quando viene offerto un sacrificio, egli non resta seduto su un trono elevato, circondato dagli scudi d'oro delle sue guardie, lasciando che gli dèi vengano serviti da mani estranee; prende parte direttamente alla cerimonia e si mescola in mezzo agli addetti al sacrificio, porta la legna, prende il coltello, apre il cuore degli uccelli sacri, e sa leggere l'avvenire nelle viscere delle vittime».[48]

È dunque evidente che quest'uomo tanto devoto, un mistico addirittura, non avesse certo intenzione, nella sua lotta contro il cristianesimo, di sopprimere le religioni positive. Intendeva distruggere il cristianesimo solo per sostituirlo; una volta sgomberato il terreno, la sua intenzione era quella di affermare la propria religione, che a quel punto non avrebbe più avuto rivali. Questa seconda parte della sua opera era certamente per Giuliano quella più importante: e allora è proprio su di essa che occorre formulare un giudizio. La religione che egli cerca di restaurare è, in apparenza, la religione antica; ma, come abbiamo

visto, vi ha apportato notevoli cambiamenti. Anche se pretende di affermare «di fuggire la novità in ogni cosa», va pur detto che su quel tronco ormai invecchiato egli ha innestato molte idee e pratiche di culto del tutto nuove. Le cose più importanti da segnalare sono infatti soprattutto quelle che ha fatto proprie riprendendole dalla dottrina della Chiesa; esse stanno a dimostrare quanto il cristianesimo fosse veramente attuale, quanto rispondesse ai desideri e alle esigenze di quella società e quanto fosse una dottrina adeguata ad essi; il suo successo sembrava inevitabile, tant'è vero che Giuliano, pur detestandola, crede che l'unico modo per poterle resistere sia quello di imitarla. Ma l'imitazione era fatta molto male; il suo difetto era quello di mettere insieme princìpi contraddittori che non potevano convivere. In questa mescolanza incoerente, infatti, nessuno dei due partiti finì col riconoscersi. Giuliano tentava di introdurre nell'antico culto quel che di meglio esisteva nel nuovo; l'intenzione era buona ma, allora, valeva veramente la pena di sopprimere una religione per rifarne una simile? Non sarebbe forse stata una scelta più naturale lasciare che essa proseguisse nella sua opera, visto che appariva così vantaggiosa per gli uomini; chi avrebbe potuto adempiere al compito del cristianesimo se non il cristianesimo stesso? Giuliano voleva salvare dalla rovina completa quel che restava delle antiche civiltà e su questo punto bisogna ammettere che non aveva torto: quelle civiltà contenevano elementi che meritavano di essere vissuti e che sarebbero domani serviti come princìpi fondanti delle società moderne. Ma quegli stessi elementi — questo è il punto — stavano per essere assimilati dallo stesso cristianesimo; nel cristianesimo essi si insinuavano, vi penetravano da ogni lato: questo processo era iniziato dal momento in cui la nuova religione era diventata meno dogmatica e tentava di occuparsi dei problemi del mondo; essa avrebbe dunque finito col fondere, per così dire, quegli elementi in se stessa, senza per questo alterare le proprie caratteristiche generali. L'impresa di Giuliano era dunque inutile; quella stessa impresa si stava compiendo altrove, in un modo certo diverso, ma in condizioni migliori. La sua opera, così, poteva anche fallire; il mondo non avrebbe avuto nulla da perdere.

Libro II

IL CRISTIANESIMO
E L'EDUCAZIONE ROMANA

Capitolo 4

L'ISTRUZIONE PUBBLICA NELL'IMPERO ROMANO

I

Quella sorta di mescolanza di cui ho parlato fra idee pagane e cristianesimo, che è servita a conservare quanto di meglio ha prodotto il mondo antico, avrà per noi un significato estremamente importante e conseguenze particolarmente felici. È dunque necessario capire in quale modo quell'intreccio di culture si sia potuto compiere.

La nuova religione si è sviluppata all'interno di una società che era stata formata secondo i canoni dell'antica. Le istituzioni, le abitudini, i sentimenti, il linguaggio, la vita intera ne erano impregnati. Il bambino, come ci racconta Tertulliano, non poteva sfuggire all'idolatria; questa lo accompagnava dalla culla (*omnes idolatria obstetrice nascuntur*)[1] fino alla tomba. Ma ciò che più profondamente si radicava nell'animo del fanciullo era proprio l'educazione. È stata proprio l'educazione — non ho alcun dubbio su questo punto — a far entrare il paganesimo nell'immaginazione e nel cuore dei giovani cristiani delle classi colte e quindi, senza che essi se ne accorgessero, nel modo stesso in cui concepivano ed esprimevano le loro credenze religiose. Per comprendere gli effetti e la grande potenza espressa da quell'educazione, occorre innanzitutto conoscerla. Quali sono le sue origini, come si è formato quel sistema educativo che era tanto fiorente nell'impero del IV secolo e in che modo esso è riuscito ad assumere un'importanza così grande che lo stesso cristianesimo, che era riuscito a sconfiggere tutto il resto, non poté opporsi proprio a quel sistema, anzi fu costretto ad accettarlo?[2]

Nell'anno 662 (92 a.C.) i magistrati di Roma appresero che nelle città era stato dato il permesso di aprire scuole nelle quali si insegnava la retorica in latino. Da lungo tempo in quel genere di scuola si erano installati i retori greci e l'autorità non se n'era certo preoccupata: essa pensava che lezioni impartite in lingua straniera non sarebbero state pericolose, poiché avrebbero attirato pochi allievi. Ma nei confronti dei retori latini si mostrerà una severità ben maggiore, tant'è vero che nessuno di loro aveva ancora ottenuto il permesso di esercitare il proprio mestiere a Roma. Questa volta sembrava che si profilasse un'occasione migliore. Si era alla vigilia delle lotte tra Mario e Silla; l'antica rigidità dei costumi si era molto attenuata e nessuno si preoccupava di rispettare le antiche massime. Tuttavia i censori di quel tempo — Gneo

Domizio Enobarbo e L. Licinio Crasso, il celebre oratore — dimostrarono una severità del tutto inattesa e fecero chiudere irrimediabilmente le nuove scuole. C'è pervenuto l'editto che fu pubblicato in quella circostanza. Vi si può leggere un passo piuttosto curioso: «I nostri antenati hanno stabilito le regole su ciò che deve essere insegnato ai fanciulli e hanno anche definito le scuole in cui quell'insegnamento deve essere impartito. Per quanto riguarda queste novità, che sono contrarie ai costumi e alle abitudini dei nostri padri, esse non sono di nostro gradimento e le troviamo colpevoli».[3] Si tratta di un testo che sembra affermare formalmente che nell'antica Roma esisteva un sistema ufficiale di educazione. Ma Cicerone parla in modo del tutto diverso. Dice senza mezzi termini che a Roma «l'educazione non era né regolata dalle leggi, né comune, né uniforme per tutti», e aggiunge poi che Polibio, il quale professava di solito una certa ammirazione per i Romani, li biasimava severamente per quella loro grave carenza.[4]

Queste due testimonianze non sono tanto contraddittorie come potrebbe in un primo tempo sembrare, anzi è possibile in qualche modo conciliarle. Si può credere, secondo quanto afferma Cicerone, che, sino a quando è durata la repubblica, non esistette alcuna legge scritta che regolasse l'educazione della gioventù romana; ma nulla impedisce di ammettere, secondo quanto affermano i censori, che esistevano pure tradizioni in questo campo, costumi che erano stati fedelmente seguiti nel corso dei secoli e che gli uomini più saggi non intendevano venissero abbandonati. Per un Romano del tempo antico le leggi non erano certo più sacre delle vecchie usanze. Ennio non aveva forse affermato che «la grandezza di Roma si fonda sui costumi antichi»?

Un Romano di alto lignaggio conosceva soltanto due mestieri: la guerra e la politica. La guerra l'apprendeva negli accampamenti militari: dopo un breve addestramento nel campo di Marte, dove i giovani si abituavano a maneggiare la spada, a lanciare il giavellotto, a saltare, a correre, a tuffarsi zuppi di sudore nel Tevere, partivano per il servizio militare. Qui, sotto la tenda del generale, di cui andavano a formare la coorte, «apprendevano l'arte di comandare obbedendo». Quanto alla politica, non veniva certo loro insegnata mettendo nelle loro mani qualche trattato di Platone o di Aristotele; li si faceva assistere alle sedute del Senato. Sedevano su piccole panche, vicino alla porta, e «assistevano anticipatamente allo spettacolo di quelle deliberazioni alle quali ben presto essi stessi avrebbero dovuto partecipare». Questa non era certo l'educazione migliore per formare un filosofo, ma certo preparava uomini d'azione; e aveva l'indubbio vantaggio di prepararli in fretta. A vent'anni, secondo quanto afferma Cicerone, un uomo che avesse seguito il foro come scuola e l'esperienza come maestra, e che avesse assistito a qualche battaglia e sentito parlare qualche grande oratore, era maturo per la vita pubblica.

Non ho ancora detto nulla su quella che noi chiamiamo propriamente istruzione, cioè quell'insieme di studi che ne precedono altri, che possono essere magari abbreviati o semplificati, ma che certo non è possibile sopprimere del tutto. Era pur necessario che prima di scendere nel foro e di partire per l'esercito il giovane avesse ricevuto quelle conoscenze elementari di cui nessun uomo può fare a meno. Per i comu-

ni cittadini esistevano scuole pubbliche, di cui parlerò più avanti. Ma i figli delle famiglie più ricche non le frequentavano. «I loro maestri — come afferma Plinio — dovevano essere i loro padri: *suus cuique parens pro magistro*». Immagino che parlando in questo modo egli pensasse a Catone. Sappiamo infatti che Catone, quando ebbe un figlio, lo istruì egli stesso. Scrisse per lui addirittura un'enciclopedia delle scienze del tempo; questa comprendeva trattati sull'agricoltura, sull'arte militare, sulla giurisprudenza, trattati di morale, retorica, e infine anche un libro di medicina in cui parlava molto male dei medici greci, «che hanno giurato di uccidere con le loro medicine tutti i barbari e che si fanno pagare per uccidere la gente». Catone, come si può vedere, compiva il suo dovere con uno zelo esemplare; ma possiamo star certi che i padri come lui erano ben rari. Normalmente se la cavavano con molto meno. Compravano uno schiavo letterato e lo incaricavano di insegnare ai loro figli le nozioni indispensabili. Ma i giovani che hanno a loro disposizione un pedagogo, che vengono ammessi ad ascoltare dalla porta le deliberazioni del Senato e che fanno parte, nell'esercito, della coorte del generale, sono un numero piuttosto ristretto: appartengono a quell'aristocrazia di nascita o di censo che governa la repubblica. Nel mezzo, fra questa élite e la massa dei proletari, troviamo la borghesia agiata e la plebe lavoratrice; è tutto un mondo intermedio che si arricchisce e cerca di elevare continuamente la propria condizione tentando di entrare nell'arena politica. È evidente che non si poteva neanche in questo caso fare a meno di una certa educazione: e questa veniva ordinariamente impartita nelle scuole. A Roma debbono essere esistite da sempre delle scuole; gli storici talvolta menzionano le più antiche, però non forniscono altri particolari in proposito. Tutto quel che si può dire è che, verosimilmente, esse erano frequentate da giovani dei due sessi e che il tipo di istruzione che vi si impartiva doveva essere di carattere piuttosto elementare.

Più tardi, quando a Roma si stabilirono professori greci, le antiche scuole continuarono a esistere, ma furono relegate al livello più basso del sistema educativo. Si trattava di qualcosa che assomigliava in un certo senso a quella che noi chiamiamo istruzione primaria. Gli antichi non avevano comunque la nostra abitudine di distinguere nettamente i diversi ordini di insegnamento; tuttavia si può ricordare un passo curioso delle *Florida* di Apuleio, nel quale sembra venire descritta una sorta di gerarchia fra le discipline: «Durante un banchetto — egli afferma — la prima coppa di vino serve per la sete, la seconda per la gioia, la terza per la voluttà, la quarta per la follia. Al contrario, nei festini dedicati alle muse, più si beve, più la nostra anima si nutre di saggezza e di ragione: la prima coppa ci viene versata dal *litterator* (colui che ci insegna a leggere), essa incomincia a sgrossare la rozzezza del nostro spirito; è poi la volta del grammatico, che ci adorna delle conoscenze più svariate; infine tocca al retore, che pone nelle nostre mani l'arma dell'eloquenza».[5] Siamo qui di fronte a tre gradi di istruzione che ci vengono indicati in modo abbastanza preciso. Questo *litterator*, che è il precettore che istruisce il bambino quando questi non sa nulla e s'incarica dei primi rudimenti della sua cultura, è quello che sant'Agostino chiama anche il primo maestro, *primus magister*.[6] Alcuni suoi

allievi passeranno dalla sua scuola a quello del grammatico; ma molti altri non andranno oltre e non avranno altre conoscenze se non quelle ricevute dal primo maestro. Dato che questa scuola elementare sembra non debba mai più cambiare in seguito, prima di proseguire nel nostro discorso cerchiamo di saperne di più: ma sfortunatamente ciò che potremo scoprire è ben poco.

Che cosa s'imparava nella scuola del «primo maestro»? A leggere, a scrivere, a far di conto, come dice sant'Agostino.[7] Queste conoscenze, fra tutte le più necessarie, sono ovunque il primo gradino della pubblica istruzione. Se è vero che esse sono utilissime, è altrettanto vero che si tratta di conoscenze modeste, per cui si può ben capire come i maestri che le impartivano non godessero di grande stima presso i Romani. A quei maestri non si permetteva di fregiarsi del nome di professore, e il codice ricorda più volte che essi non hanno il diritto agli stessi privilegi dei retori e dei grammatici.[8]

E tuttavia non si può negare che questi maestri oscuri e mal pagati abbiano reso un gran servizio al loro paese. Le autorità non sembravano molto interessate all'istruzione popolare; sembra che la loro massima preoccupazione fosse l'educazione delle classi elevate. Per fortuna tutti i ceti del mondo romano avevano il gusto per il sapere. È grazie a questo gusto che, anche senza l'intervento del governo, ovunque si moltiplicavano le scuole. Se ne trovavano sia nei villaggi che nelle città e persino in quegli agglomerati casuali, abitati spesso da persone sbandate, che si formavano attorno ai centri industriali. Insomma, gli illetterati dovevano essere piuttosto rari. Quando si percorrono le strade di Pompei, si è colpiti dal gran numero di iscrizioni affisse sui muri, Certamente sarebbero state in numero assai inferiore se gli abitanti non avessero saputo leggere. E per di più sapevano scrivere, tanto che si possono rintracciare continuamente, in luoghi non certo frequentati dal bel mondo, scritte tanto volgari che si capisce benissimo che sono state incise da persone appartenenti alla feccia del popolo. Nell'esercito gli ordini non erano trasmessi a voce, ma venivano trascritti su tavolette che passavano di mano in mano, dai centurioni fino agli ultimi sottufficiali: è dunque certo che tutti costoro sapevano leggere.

Normalmente la scuola del *primus magister* — e anche quelle del grammatico e del retore, se costoro erano poveri — era installata in uno di quei capannoni coperti che venivano denominati *pergulae* e che servivano anche da studio per i pittori. A volte le aule si trovavano relegate nel piano più alto della casa, e allora il maestro poteva a buon diritto affermare, come fece Orbilio, che lui insegnava sotto i tetti. Ma il più delle volte quelle scuole si trovavano a piano terra e formavano una sorta di porticato che costeggiava la strada. Qui la scuola, bene o male, trovava una sistemazione. Per sfuggire all'indiscrezione dei vicini, bastava qualche telo disteso fra un pilastro e l'altro. Quei teli servivano a nascondere agli allievi i movimenti della strada, ma non certo a proteggere i passanti dal vocio che proveniva dalla scuola; si sentivano così dalla strada gli allievi che ripetevano in coro: «Uno più uno due; due più due quattro». «Orribile ritornello! *Odiosa cantio*!», esclama sant'Agostino, il quale aveva conservato un ricordo molto spiacevole di quei primi studi.[9] Quelle grida insopportabili esasperavano an-

che Marziale e questa, secondo lui, era una delle ragioni che gli resero odioso il soggiorno a Roma. «Impossibile viverci — affermava —: al mattino si viene assassinati dai maestri di scuola e la notte dal baccano dei fornai».[10] In generale, l'arredamento di quei locali era semplicissimo. Nelle aule più misere si trovavano soltanto alcuni banchi per gli scolari e una sedia per il maestro. Quand'era possibile, si disponeva anche di qualche sfera o di qualche cubo che servivano agli scolari per conoscere le figure della geometria.[11] Avere i muri tappezzati di carte geografiche era già un gran lusso. Negli anni gloriosi di un Traiano, o di un Marc'Aurelio, o di un Diocleziano, gli allievi seguivano su quelle carte i movimenti delle truppe, e si racconta che il maestro provasse un sentimento di fiero patriottismo nel momento in cui faceva vedere ai suoi allievi come l'estensione dell'impero eguagliasse pressoché quella del mondo intero.

II

Questo è tutto quanto sappiamo dell'educazione popolare nell'impero romano; si tratta certo di ben poco. Siamo più fortunati per quanto riguarda l'istruzione che veniva impartita alle classi più elevate della società. Va detto non soltanto che questa è più facile da conoscere, ma che l'interesse che troviamo in questo studio consiste soprattutto nel fatto che ci dimostra come i Romani siano riusciti a concepire l'idea di un insegnamento pubblico impartito in nome dello Stato. Inizialmente essi erano molto lontani da un'idea del genere e se la sono formata a poco a poco più per forza di cose che non grazie a un'elaborazione predeterminata. È interessante dunque cercare di descrivere il percorso che hanno seguito per giungere a realizzare quest'idea.

Com'è noto, a partire dalle guerre puniche, i Greci hanno invaso Roma. Fra gli avventurieri di ogni genere che venivano a offrire i loro servigi ai Romani, non mancavano i professori: retori, grammatici, filosofi, musici, maestri di tutte le scienze e di tutte le arti. Non tutti venivano accolti con lo stesso favore. I Romani non sono mai riusciti a capire bene alcune scienze. La filosofia, ad esempio, è sempre sembrata loro una sorta di inutile gioco di parole; si interessano alla geometria e alla matematica, ma soltanto per le loro applicazioni pratiche: erano considerate l'arte di contare e di misurare, e lo stesso Cicerone afferma che per loro esse non avevano alcun altro significato. La grammatica e la retorica trovarono maggior favore; soprattutto la prima sembrava non comportasse alcun pericolo, tant'è vero che nei suoi confronti non troviamo mai una seria ostilità. La retorica invece ispirava ai Romani una maggiore diffidenza. Non mancava chi manifestasse scrupoli nei confronti di questa nuova arte che insegnava il modo di ottenere popolarità e che non era conosciuta ai tempi degli antenati. Ma era difficile chiuderle completamente le porte. Se si impediva al retore di insegnare nelle scuole pubbliche, come accadde nel 662, a costui restava la risorsa di insegnare all'interno delle famiglie, dove non poteva essere esercitato il controllo dei magistrati. E se alcuni giovani avevano ricevuto questo tipo di educazione che insegnava loro a parlare al popolo

in modo piacevole e convincente, anche gli altri avrebbero finito col fare la stessa cosa; se costoro infatti si fossero ostinati a ignorare le raffinatezze della retorica greca, si sarebbero esposti alla sconfitta in quei certami oratori nei quali era in gioco l'accesso al potere.

Non soltanto accadde che la grammatica e la retorica vennero gradatamente accettate dai Romani ma, cosa ben più difficile, finirono con l'accordarsi come discipline affini. Agli inizi, infatti, erano discrepanti: si narra che il grammatico aveva l'abitudine di cercare di attirare a sé ogni insegnamento, compreso quello di retore;[12] ed è verosimile che il retore, dal canto suo, accampasse la pretesa di passare per grammatico; ma, alla lunga, questi conflitti cessarono e i due tipi di insegnamenti acquisirono una propria autonomia. Indubbiamente, ai confini fra le due scienze, come accadde sulle frontiere di Stati vicini, rimaneva qualche zona oggetto di contesa; ma, per l'essenziale, si finì con l'accordarsi. Tutti riconobbero il principio che la grammatica e la retorica dovevano procedere parallelamente nella formazione di un corso educativo completo.

Il primo a entrare in campo è il grammatico; egli riceve il bambino dalle mani del maestro elementare, il quale bene o male gli ha insegnato a leggere e a scrivere e alla fine cederà questo suo allievo al retore, dopo avergli impartito un insegnamento preparatorio per l'arte difficile dell'eloquenza.

«La grammatica — afferma Quintiliano — comprende due parti: l'arte di parlare correttamente e il commento dei poeti».[13] Ciascuna richiede molto tempo e molta fatica. Per parlar bene occorre conoscere il valore delle lettere, la pronuncia delle sillabe, il significato delle parole e infine saper unire le parole per formare la frase: i dettagli di questo insegnamento sono infiniti. Il commento dei poeti richiede un lavoro non meno impegnativo. Il maestro per prima cosa legge, *praelegit*; l'allievo ripete, e quando è riuscito a pronunciare i versi nel modo giusto senza commettere nessun errore di accento e di metrica, tutto il passo viene ripreso e si cerca di comprenderlo nel suo insieme. Una volta che il ragazzo abbia appreso a parlare correttamente, e dopo che ha letto i poeti greci e latini, potrebbe sembrare che l'insegnamento della grammatica sia terminato almeno in base alla definizione di Quintiliano; ma col passare del tempo la grammatica si è notevolmente ampliata, ha conosciuto a poco a poco un'evoluzione che ha accresciuto in modo ragguardevole la sua importanza. Intanto, come si potrebbe accettare che l'allievo conosca soltanto i poeti e resti completamente estraneo a tutti gli autori che hanno scritto in prosa? Se è vero che la poesia deve essere l'oggetto principale dei suoi studi, è pur necessario che egli abbia qualche nozione su tutto il resto: *Nec poetas legere satis, excutiendem omne scriptorum genus.* Gli si apre davanti un campo immenso. Basti pensare che il grammatico non può accontentarsi di leggere o anche soltanto di commentare gli scrittori di ogni genere e di ogni epoca, ma occorre anche che esprima su di essi la propria valutazione. Intanto incomincia col distinguere quelli risalenti ai tempi passati e con l'attribuir loro la relativa importanza; passa quindi a pronunciarsi sui diversi meriti degli autori contemporanei. In questo modo i grammatici diventano una sorta di critici autorizzati, non soltanto per quanto ri-

guarda il loro insegnamento fra la gioventù, ma per la formazione del gusto di tutta la società e dell'intera opinione pubblica. Gli autori che ricercano la celebrità fanno loro la corte e quelli che, come Orazio,[14] non si preoccupano del loro giudizio, rischiano di restare per lungo tempo degli sconosciuti. E non è tutto; ai grammatici non sembra ancora sufficiente lo studio dell'intera letteratura: essi finiscono con l'occuparsi di scienze collaterali che sembrano indispensabili per la comprensione, da parte degli allievi, degli autori trattati nei loro corsi. È forse possibile misurare la cadenza dei versi e comprendere i meccanismi della metrica ignorando la musica? E il grammatico dovrà anche insegnare quest'arte. I poeti scrivono numerosissimi passi nei quali parlano del cielo e descrivono il sorgere e il tramontare degli astri: come sarà possibile spiegare questi fenomeni se il grammatico non insegna anche l'astronomia? E infine, visto che interi poemi, come ad esempio quelli di Empedocle o di Lucrezio, sono dedicati alla discussione dei sistemi filosofici, bisogna pur sapere qualche cosa di filosofia e questa non potrà mai essere ben compresa senza possedere qualche nozione delle scienze esatte, soprattutto della geometria e della matematica. Il grammatico finirà così con l'abbracciare l'intero arco delle conoscenze umane: «Prima di essere affidato alle mani del retore — dice Quintiliano —, il ragazzo deve aver ricevuto quella che i Greci chiamano un'educazione enciclopedica».

Quanto al retore, sembrerebbe a tutta prima che egli abbia un po' meno cose da fare; non è obbligato a disperdersi in studi tanto diversificati. L'arte che insegna è una sola; ma quest'arte è l'eloquenza, che è la prima e la più difficile di tutte, e per essere praticata alla perfezione richiede l'intera vita di un uomo. Tanto per cominciare bisogna insegnare all'allievo la teoria completa della retorica: questo studio è molto lungo, estremamente delicato, dal momento che ogni maestro si è un po' compiaciuto nel raccogliere precetti suoi propri, nel rendere la sua scienza più complicata, nel creare addirittura difficoltà immaginarie per il solo piacere di poterle risolvere. E all'insegnamento teorico bisogna quindi aggiungere gli esercizi pratici che sono poi la cosa più importante e difficile. Una volta che l'allievo conosce i precetti dell'arte, deve imparare ad applicarli; dovrà riuscire a comporre un discorso, quindi impararlo a memoria e infine declamarlo. Nella declamazione nulla viene lasciato al caso: tutto è previsto e codificato. La prima cosa che viene insegnata è il tono più adatto a ciascuna parte del discorso, eppoi bisogna imparare fino a che punto si deve levare il braccio nel momento dell'esordio e quale posizione dare alla mano nel corso dell'argomentazione. Su alcune di queste questioni si sono svolte discussioni accanite, che hanno diviso la scuola. È opportuno pestare il piede nel momento in cui si dimostra ira? È segno di buona creanza scompigliare le pieghe della toga, oppure è meglio lasciarla ondeggiare liberamente dalla spalla quando si sta concludendo il discorso? Un'arte tanto minuziosa richiedeva, come si può immaginare, molto tempo e lavoro, e il giovane poteva conoscerla in modo ancora molto imperfetto quando, raggiunti i diciassette anni, prendeva l'abito virile e diventava cittadino.

III

Più di una volta si dovette discutere a Roma, come accadrà anche altrove, sul problema dell'insegnamento pubblico e di quello privato. Ci si domandava certamente se non fosse meglio che un bambino venisse educato nell'ambito della famiglia, presso i genitori, da un maestro privato, oppure venisse mandato nelle scuole dove si trovavano riuniti i giovani della sua età. La questione è stata trattata diffusamente da Quintiliano in uno dei primi capitoli delle *Istituzioni oratorie*.[15] Dopo aver esposto le ragioni in favore dell'una e dell'altra tesi, la sua conclusione è fortemente favorevole nei confronti dell'insegnamento pubblico. I suoi argomenti sono noti; e sono pressoché identici a quelli che ancora oggi potremmo udire in una discussione sull'argomento. Del resto, nel periodo in cui Quintiliano scriveva il suo libro, la causa che perorava era già stata vinta. Per molto tempo l'aristocrazia romana aveva educato i figli in casa. Era una cosa che si poteva fare facilmente e senza molte spese sino a quando l'istruzione era un problema piuttosto semplice. Ma quanto diventò di moda far imparare ai giovani la grammatica e la retorica, fu necessario procurarsi insegnanti capaci e preparati; e quel tipo di insegnamento cominciò a diventare piuttosto caro, sia che si ricorresse all'acquisto di uno schiavo molto preparato nelle questioni letterarie, come si usava nei primi tempi, sia che si stipulassero contratti ad esempio con uno schiavo affrancato o con un uomo libero di nascita. Si racconta che Quinto Catulo pagò un buon grammatico settecentomila sesterzi. I padri di famiglia finirono con l'accorgersi che l'educazione impartita in casa costava troppo cara mentre, dal canto loro, i professori si accorsero che avrebbero ottenuto guadagni ancor migliori riunendo diversi allievi nella loro abitazione, la qual cosa, per di più, avrebbe permesso loro una maggiore libertà d'insegnamento. Nel trattatello di Svetonio, che si occupa dei grammatici e dei retori, vediamo come la maggior parte di costoro, che avevano iniziato a insegnare nelle case dei grandi signori, incominciarono a gradire sempre meno questo tipo di mestiere e aprirono proprie scuole. Così fecero l'uno dopo l'altro Antonio Gnifo, Leneo, Cecilio Epirota, cioè i più illustri e ricercati maestri dell'epoca; accadde così, afferma sempre Svetonio, che improvvisamente si videro sorgere a Roma venti scuole celebri, dove affluiva la gioventù. Era la vittoria dell'insegnamento pubblico.[16]

Ma l'insegnamento pubblico può essere organizzato in modi diversi. Può essere un insegnamento diretto da privati, che aprono scuole a proprie spese e le impostano secondo le proprie tendenze: questo è l'insegnamento libero; oppure può accadere che le città si facciano carico di quest'impresa e siano esse a scegliere e pagare i professori; siamo allora di fronte all'insegnamento municipale; oppure, ancora, quei professori sono retribuiti con pubblico denaro e dipendono dall'autorità centrale: abbiamo allora l'insegnamento statale. Il sistema educativo di Roma ha conosciuto, l'una dopo l'altra, le tre situazioni. Ha iniziato con la prima, mentre il secondo tipo di insegnamento è durato per lungo tempo e l'istruzione statale, infine, è diventata una realtà soltanto nel periodo in cui i barbari stavano distruggendo l'impero d'Occidente.

Nel momento in cui fiorivano le venti scuole di cui ho parlato poco sopra, cioè all'incirca all'epoca di Augusto e di Tiberio, a Roma si conosceva soltanto l'insegnamento libero. Un grammatico o un retore che si fosse fatto conoscere attraverso l'educazione che aveva dato ai figli di un grande personaggio, si trasformava in cliente della famiglia nella quale era stato precettore e poteva così contare sulla sua protezione; a questo punto decideva di prendere in affitto, sotto qualche porticato, una sala più o meno ampia, a seconda delle risorse di cui disponeva o delle sue speranze e stava in attesa degli allievi. Questo genere di impresa godeva di un successo assai diversificato; mentre Remmio Palemone riusciva a guadagnare quattrocentomila sesterzi all'anno, Orbivio, il maestro di Orazio moriva di fame in una stamberga e si consolava della propria miseria scrivendo un libro di ingiurie contro quei padri di famiglia che si erano dimostrati così poco generosi nei suoi confronti.[17] Le possibilità di guadagno erano dunque piuttosto incerte e così gli uomini di talento, naturalmente finiranno con preferire le posizioni meno brillanti ma più sicure e cioè quei posti che venivano offerti loro dalle scuole municipali e statali. Andrà così declinando, a poco a poco, quell'insegnamento libero che era stato motivo di splendore all'epoca dei primi cesari. Ma quell'insegnamento non è mai scomparso completamente, tant'è vero che lo ritroviamo anche nel V secolo: infatti Teodosio II, nel momento in cui fonderà la scuola di Costantinopoli, menzionerà proprio quel tipo di insegnamento nel suo editto.

Cicerone si lamentava del fatto che la repubblica romana avesse manifestato poco interesse per l'istruzione della gioventù; lo stesso rimprovero non sarebbe giusto nei confronti dell'impero. Fin dai primissimi tempi, esso infatti si occupa dei professori e sembra avere l'intenzione di metterli sotto la sua protezione. Giulio Cesare concede il diritto di cittadinanza a tutti coloro che avrebbero insegnato le arti liberali, e cioè ai grammatici, ai geometri, ai retori, quasi tutti di origine greca.[18] Era già un fatto molto significativo che a costoro venisse concessa la cittadinanza romana, ma la generosità imperiale si spinse oltre: vennero loro concessi diversi privilegi non accompagnati da alcun onere. Gli insegnanti furono esentati dalla milizia, dalle funzioni giudiziarie, dagli incarichi sacerdotali onerosi, dai doveri di tutela, dalle ambascerie gratuite per conto delle città, dall'obbligo di ospitare i militari o i funzionari statali in missione. Una legge di Antonino stabilisce, a seconda dell'importanza delle città, il numero dei medici, dei grammatici, dei retori che potranno godere di simili immunità.[19] Queste furono conservate fino alla fine dell'impero, nonostante le difficoltà dei tempi e le necessità più urgenti. Persino nell'epoca in cui gli onori municipali diventarono fardelli insopportabili, ai quali tutti cercavano di sottrarsi anche ricorrendo alla fuga, e quando i magnati sembrano avere come occupazione principale quella di sventare le astuzie con le quali si cercava di sottrarsi a incarichi che erano considerati rovinosi, anche allora troviamo una legge di Costantino che dichiara i professori «esenti da tutte le funzioni e da tutti i doveri pubblici». Per quei tempi era la più grande concessione che si potesse ottenere.[20]

Ma a questo punto ci troviamo di fronte all'innovazione più importante. Con Vespasiano l'insegnamento entra in una nuova fase. Lo Sta-

to non si accontenta più di concedere onori ai professori attraverso privilegi e immunità; per la prima volta concepisce l'idea di assumerli al suo servizio. «Vespasiano fu il primo — narra Svetonio — che concesse ai retori un salario annuo di centomila sesterzi, ricavati dal tesoro pubblico»,[21] fra coloro che godettero di questo trattamento si trovava Quintiliano. Per vent'anni, sotto regimi diversi, egli insegnò la retorica a Roma, a spese dell'imperatore. L'esordio di questo nuovo sistema di insegnamento non poteva avvenire in modo più clamoroso. Quintiliano era un illustre avvocato che aveva studiato a fondo tutti i segreti della sua arte. La sua parola aveva una grande autorità e i suoi scritti rivelavano un notevole talento. Fra i suoi allievi si annoverano Plinio il Giovane, forse Tacito, e Marziale lo gratifica dell'appellativo di capo e guida della gioventù,

Quintiliane, vagae moderator summe juventae.[22]

L'effetto prodotto dalle sue lezioni fu notevole se è vero, come sembra, che contribuirono al mutamento dei gusti e dello spirito pubblico e riuscirono a riportare i giovani, che fino ad allora avevano ammirato Seneca, ad apprezzare Cicerone.

Si può forse affermare con tutto questo, come talvolta si è ipotizzato, che la liberalità di Vespasiano si sia diffusa in tutto l'impero e che egli abbia ovunque istituito l'insegnamento statale? Le parole di Svetonio potrebbero in un primo tempo avvalorare questa supposizione; ma non bisogna prenderle alla lettera. Lo stesso trattamento economico, così favorevole, che veniva concesso ai retori sta a dimostrare che quel provvedimento riguardava soltanto i retori di Roma. Non era possibile che tutte le cattedre fossero retribuite con onorari così elevati e che un professore di una piccola città ricevesse lo stesso stipendio di un Quintiliano. Inoltre, se proprio Vespasiano avesse voluto creare in tempi rapidi un sistema scolastico esteso a tutto l'impero, quel sistema gli sarebbe indubbiamente sopravvissuto; ne ritroveremmo le tracce e i suoi successori non avrebbero dovuto far altro che conservare la sua opera, mentre invece vediamo che ogni volta bisognava incominciare da capo, come se prima non fosse mai stato realizzato nulla. Esistono testimonianze su Adriano e Antonino che affermano che, come Vespasiano, «decretarono l'attribuzione di stipendi per i grammatici e i retori». Marco Aurelio istituì in Atene molte cattedre di filosofia; le quattro grandi dottrine filosofiche — quelle di Platone, di Aristotele, di Epicuro e di Zenone — venivano insegnate da maestri che ricevevano diecimila dracme all'anno.[23] Non stupiamoci se quell'imperatore è stato meno generoso di Vespasiano: quelli erano stipendi da provincia. Se dobbiamo credere a Lampridio, Alessandro Severo fece ancor meglio. Non soltanto stabilì, come avevano fatto i suoi predecessori, un salario per i maestri, ma costruì anche delle scuole ed ebbe persino l'idea di garantire la presenza degli allievi stanziando borse di studio per ragazzi poveri, in modo che anche costoro potessero seguire gli studi. La nascita dei primi borsisti è dunque opera di quell'imperatore.[24]

Tutti questi provvedimenti decretati dai diversi imperatori in favo-

re delle scuole stanno a dimostrare sia l'interesse per questa nuova istituzione, sia il desiderio di porla, quanto più possibile, sotto il loro controllo immediato. Questo fatto si rileva facilmente se si prende in considerazione la questione della nomina dei professori. Fino al IV secolo, su questo punto, esiste un notevole grado di arbitrarietà e di incertezza. Per quanto riguarda le cattedre fondate direttamente dagli imperatori e mantenute a loro spese, non poteva sussistere alcun dubbio: essi avevano evidentemente il diritto di nominare gli insegnanti; ma è un diritto che eserciteranno in modi del tutto diversi. In qualche caso si disinteressavano della faccenda e la delegavano a persone di fiducia: così ad esempio, Marco Aurelio incaricò il suo vecchio maestro Erode Attico di provvedere alle cattedre di filosofia che erano state istituite ad Atene.[25] In qualche altro caso la scelta veniva delegata a una commissione di luminari che convocavano i candidati e proponevano loro qualche argomento da trattare: si trattava di veri e propri concorsi. Spesso accadeva anche che la nomina venisse dall'imperatore in persona. Filostrato racconta che i sofisti di Atene, che tenevano particolarmente a «sedersi sul trono», come si diceva allora, facevano il viaggio fino a Roma e, al tempo di Severo e di Caracalla, dal momento che conoscevano l'influenza dell'imperatrice Giulia, cercavano in tutti i modi di intrufolarsi nel gran seguito dei filosofi e di geometri di cui essa amava circondarsi: se avessero ottenuto la protezione della saggia principessa, erano sicuri della vittoria sui loro rivali. Per quanto riguarda i professori pagati dalle città, erano queste, naturalmente, a nominarli. È piuttosto verosimile che i decurioni ascoltassero l'opinione di persone esperte,[26] ma la scelta era di loro competenza. Secondo l'espressione ufficiale, occorreva che al professore venisse data l'approvazione tramite un decreto del consiglio (*decreto ordinis probatus*) e, se non adempiva ai servizi che gli venivano richiesti, poteva essere destituito dallo stesso consiglio che lo aveva nominato. Ma anche in questo caso ben presto vedremo l'intervento del potere imperiale. Sotto il pretesto che i pubblici funzionari vengono formati nelle scuole, che dunque è nell'interesse generale che essi ricavano una buona educazione, l'imperatore si sente in qualche modo autorizzato a scegliere i maestri che svolgono quel compito. È un diritto che nessuno gli contesta e, ad esempio, quando Costanzo Cloro chiamò Eumene a dirigere la scuola di Autun, gli abitanti della città non poterono far altro che ringraziare il principe per la sollecitudine che aveva dimostrato nei loro confronti. E tuttavia questo tipo di intervento dell'imperatore doveva essere piuttosto raro; in realtà quasi tutti i maestri delle scuole venivano scelti dalle città e l'intervento del principe restava un atto occasionale. Il primo a stabilire una regola fissa su questo problema fu Giuliano. Ciò derivava da un suo preciso interesse. Egli aveva vietato ai cristiani l'insegnamento nelle scuole pubbliche; per usare le parole di san Gregorio, li aveva scacciati dalla scienza così come si scacciano i ladri dai beni altrui. Ma molte città tuttavia restavano favorevoli al cristianesimo e, perché quell'editto fosse pienamente eseguito, occorreva sorvegliare le loro scelte. Con una legge dell'anno 362, Giuliano decretò che, dato che non poteva occuparsi di tutto, i professori sarebbero stati nominati dai curiali, cosa che del resto avveniva già normalmente; ma aggiun-

geva — e questa era la novità — che la scelta operata dai curiali doveva essere sottoposta all'imperatore, «affinché — affermava costui — la sua approvazione attribuisse un titolo di maggior merito a colui che era stato eletto dalla città».[27] Nel corso della reazione che seguì alla morte di Giuliano, non ci risulta che questa legge sia stata abrogata e si può dunque credere che fin da quel momento l'imperatore partecipasse, in modo ufficiale e regolare, alla nomina di tutti i professori dell'impero.

L'ultimo passo in questa direzione fu compiuto nel 425, sotto l'imperatore Teodosio II, con la fondazione della scuola di Costantinopoli. Questa venne collocata nel Campidoglio della città imperiale, sotto i tre porticati settentrionali, che contenevano ampie esedre, ancor più ingrandite grazie all'acquisto delle case vicine. Il numero delle aule fu notevolmente aumentato e si fece in modo che fossero collocate a una certa distanza le une dalle altre in modo che il vociare degli allievi non disturbasse le lezioni vicine. I professori erano trentuno: tre retori e dieci grammatici latini; cinque retori e dieci grammatici greci; un filosofo e due giureconsulti.[28]

Venne così creata quella che potremmo chiamare l'università di Costantinopoli. Questa volta l'iniziativa era partita interamente dall'autorità imperiale. La legge non specifica su chi dovessero gravare le spese, ma è piuttosto probabile che questa fosse una competenza del tesoro pubblico. La cosa certa è che i professori vengono trattati come dei funzionari, e dalle norme emanate dall'imperatore risulta che dopo vent'anni di servizio onorevole, se non vi sarà nulla da rimproverare, essi riceveranno, insieme alla pensione, il titolo onorifico di conti di primo grado e verranno posti sullo stesso rango degli *ex-vicarii*.[29] Viene così fondato l'insegnamento statale ed è curioso osservare come, fin dal primo momento in cui esiste, esso riserva a se stesso il monopolio dell'istruzione. La legge vieta ai professori dell'università di impartire lezioni al di fuori del Campidoglio e nello stesso tempo proibisce agli altri insegnanti l'apertura di qualsiasi scuola pubblica. Questi potranno continuare a insegnare nell'ambito delle famiglie: *intra privatos parietes*; se porteranno i loro allievi al di fuori delle mura domestiche, o li riuniranno in un locale apposito, dovranno subire le pene più severe e saranno cacciati dalla città.

IV

L'organizzazione della pubblica istruzione in senso pieno, dunque, si realizza verso la fine dell'impero; ritorniamo ora, per un momento, all'epoca precedente. Cerchiamo di farci un'idea di che cosa fosse una scuola romana nel III e IV secolo della nostra era, chiediamoci che cosa vi si insegnasse, quale vita si conducesse e, se possibile, cerchiamo di fare conoscenza con gli allievi e con i maestri. Su tutti questi punti, gli autori antichi sono ben lontani dal soddisfare la nostra curiosità; e tuttavia dai loro scritti, qua e là, possiamo ricavare qualche informazione utile.

A quei tempi, come oggi, una scuola era formata da un certo numero

di professori riuniti insieme, in un comune edificio, con il compito di istruire la gioventù; è impossibile che questo insieme di persone non avesse un capo. I Romani avevano troppo rispetto dell'ordine e della disciplina per credere che un'organizzazione del genere potesse cavarsela senza un organismo dirigente. Per quanto riguarda la scuola di Autun, il direttore è colui che viene chiamato il primo tra i maestri, *summus doctor*;[30] si tratta di un personaggio che sicuramente aveva la sovrintendenza su tutto ciò che accadeva in quel luogo: un personaggio importante, pagato meglio dei suoi colleghi e scelto di persona dall'imperatore. Verosimilmente oltre a dirigere la scuola, svolgeva anche la funzione di insegnante e la sua situazione si potrebbe paragonare a quella dei presidi delle nostre facoltà universitarie: ma questo è tutto quanto sappiamo.

Abbiamo appena visto come la scuola di Costantinopoli, la più importante dell'impero, contasse trentun professori: otto retori, venti grammatici, due giureconsulti e un filosofo. Questo elenco, se dovessimo confrontarlo con quello delle odierne università, ci sembrerebbe estremamente incompleto. Anche tralasciando la medicina, che a quei tempi veniva insegnata in un modo del tutto particolare, non può non stupirci l'assenza totale delle scienze esatte. Queste infatti non venivano insegnate da maestri specialisti; il grammatico, certamente, doveva darne qualche nozione agli allievi, ma aveva così tante altre cose da fare che non poteva trovare il tempo di approfondirle. Ma nonostante queste lacune sorprendenti, possiamo star certi che l'insegnamento impartito a Costantinopoli doveva essere molto più ampio e vario di quanto non accadesse altrove. Innanzitutto, nelle altre scuole, non incontriamo giureconsulti. Il diritto, scienza romana, aveva maestri soltanto nelle due capitali dell'impero e nella scuola di Berit (oggi Beirut), quest'ultima particolarmente impegnata in quella disciplina. Quanto all'insegnamento filosofico, a quei tempi, era presente seriamente soltanto ad Atene.[31] Si può affermare con sicurezza che la filosofia non era riuscita a vincere del tutto la ripugnanza dei Romani nei suoi confronti e che, nonostante gli sforzi di Cicerone e di tanti altri, essa non sia mai entrata del *curriculum* regolare degli studi. Veniva considerata come una scienza complementare che poteva piacere a qualche curioso, ma che la massa degli studenti abbandonava ben presto. Al tempo degli Antonini, quando la filosofia si trovava ancora nel suo pieno splendore, gli imperatori esitarono più volte a concedere ai filosofi quell'esenzione dalle cariche municipali che avevano concesso a tutti gli altri docenti. Trovavano la scusa che essi erano talmente pochi che era inutile menzionarli; e poi aggiungevano che, visto che quelli facevano spesso professione di disprezzare la ricchezza, non era bene arricchirli troppo.[32] Questo pretesto un po' faceto permetteva al legislatore di rifiutare ai filosofi tutti i privilegi che venivano conferiti agli altri maestri. A partire dal II secolo, la moda della filosofia decadrà sempre più e l'ultimo colpo lo riceverà dal cristianesimo, tanto che i padri della Chiesa affermeranno che ai loro tempi essa non veniva più insegnata in nessun luogo.[33] Nelle scuole normali, dunque, gli unici superstiti saranno i grammatici e i retori. Grammatici e retori saranno gli unici insegnanti presenti in quella famosa scuola di Bordeaux, che conosciamo meglio

di altre grazie ad Ausonio, il quale ne ha parlato diffusamente. Costui era stato allievo di quella scuola, poi maestro per trent'anni. Verso la fine della vita come accade a tutti i vecchi, si compiaceva dei ricordi di gioventù e, visto che era un incorreggibile scrittore di versi, si divertì a raccontare quei ricordi in poesia. Un bel giorno ebbe l'idea di cantare la memoria dei suoi antichi professori. Li nomina uno per uno, e dedica a ciascuno una poesia, più o meno lunga a seconda del suo merito o della sua celebrità. Questa rassegna è certo piuttosto monotona, ma è anche molto utile in quanto ci permette di ricavare qualche dettaglio sulle persone che frequentavano le scuole del IV secolo.

Primi fra tutti vengono i grammatici greci e latini; le due lingue classiche sono sempre state la base dell'insegnamento ufficiale. E tuttavia si incomincia a percepire che lo studio del greco sta dando segni di declino nei paesi occidentali. Ausonio, pur rendendo giustizia ai grammatici greci di Bordeaux, afferma di non aver tratto molto profitto dalle loro lezioni.[34] E aggiunge che anche gli altri allievi non le seguivano molto volentieri, tanto che i risultati di quell'insegnamento erano piuttosto mediocri. La stessa cosa accadeva in Africa, dove fin dal tempo di Tertulliano e Apuleio le persone letterate parlavano con altrettanta sicurezza sia il greco che il latino. Sant'Agostino, che pure aveva una grandissima cultura, confessa che nella sua giovinezza il greco gli procurava una notevole ripugnanza, e non è difficile accorgersi dalle sue opere come non lo conoscesse certo molto approfonditamente. I grammatici latini, invece, godevano di grande stima. Gli allievi passavano attraverso il loro insegnamento, e trascorrevano lungo tempo nei loro corsi, poteva così accadere che qualche grammatico facesse fortuna. Comunque, secondo l'opinione corrente, essi si trovavano in una posizione di gran lunga inferiore rispetto a quella dei retori. Nell'opera di Ausonio i retori ci appaiono come grandi personaggi che spesso vengono chiamati dall'imperatore, debbono abbandonare le loro cattedre ed entrare a corte, come segretari di Stato, oppure anche come governatori di provincia o prefetti del pretorio. E quelli che non raggiungono fortune simili e non lasciano la scuola godono pur sempre, nella città dove insegnano, di una situazione brillante. Fanno spesso ricchi matrimoni, sposano «donne nobili e con ricche doti».[35] La loro casa è frequentata dalla buona società; la loro mensa gode di grande reputazione e la sua fama non deriva tanto dalla magnificenza che il padrone di casa dimostra in quelle occasioni, quanto dal fascino esercitato sugli invitati dal suo spirito brillante e dalla sua conversazione piccante.[36]

Per capire come potesse accadere che i professori diventassero persone ricche, occorre riflettere sul fatto che i loro stipendi potevano salire enormemente. Questi infatti erano costituiti dalle somme pagate dallo Stato, dalle città, e in aggiunta a queste, da una sorta di tassa che veniva pagata dagli allievi: quegli stipendi dunque si componevano di una parte fissa e di una parte mobile.[37] Lo Stato, per le rare cattedre che aveva istituito, si comportava normalmente in modo abbastanza generoso; le città, come abbiamo visto, non ci tenevano a pagare i maestri con stipendi molto elevati né a pagarli regolarmente. In questo caso la fortuna economica degli insegnanti, quando si realizzava, deriva-

va soprattutto dai loro allievi. Facevano così di tutto per attirarne il più possibile nelle loro scuole. Da questa situazione nascevano lotte violente, rivalità appassionate, un ardente desiderio di farsi conoscere e anche l'uso di metodi un po' strani per diffondere la propria reputazione. Al tempo di Aulo Gellio, i grammatici e i retori usavano frequentare i negozi dei librai.[38] Qui non mancavano le occasioni per poter dimostrare la propria sapienza e fare sfoggio di belle parole. Un padre di famiglia che non si fidasse della reputazione di un maestro per sentito dire e che volesse sceglierlo di persona andava in queste librerie e sceglieva fra i tanti il retore che sapeva parlare meglio. In Grecia, dove i professori abbondavano, la lotta per la conquista degli allievi era naturalmente più vivace e difficile. Di solito il grammatico si mette d'accordo col pedagogo, cioè lo schiavo che ha, nella casa, l'incarico di sorvegliare il lavoro del ragazzo, lo corrompe con regali, lo paga e il pedagogo finisce col raccomandare al padre il grammatico che ha sborsato la cifra più alta.[39] Ad Atene ne succedono di peggio. Quando l'allievo sbarca al Pireo, i primi che incontra sono i sostenitori delle diverse scuole filosofiche, i quali tentano di accaparrarselo, con metodi che assomigliano a quelli usati oggi nelle stazioni dal personale incaricato di trovare clientela per gli alberghi.[40] Ma anche una volta che l'aspirante allievo ha fatto la sua scelta, non può certo considerarsi tranquillo; i professori infatti faranno di tutto per togliere gli allievi ai colleghi. A detta di Eunapio, esistono professori che, pur di prendere nelle loro reti questi giovani, arrivano a sborsare moneta sonante, e anche a offrire loro belle servette.[41] Lo stesso Libanio, l'onesto Libanio, non rifuggiva dal far ricorso talvolta a qualche pubblicità innocente. Se un magistrato suo amico aveva per caso udito parlare in pubblico uno dei suoi allievi, e se il pubblico era sembrato contento di quella prova, egli pregava quel magistrato di porre la domanda: «Ma dove avrà studiato questo giovanotto?». E questo era un modo per mettere in buona luce la scuola di Libanio. Egli, del resto, poteva contare ampiamente sul proprio talento per ottenere successo e in questo aveva pienamente ragione. Quando aprì la sua scuola di Antiochia, aveva soltanto diciassette uditori; ma dopo le prime brillanti lezioni di oratoria, arrivarono a cinquanta e ben presto, così si racconta, la sua fama diventò talmente grande che si udivano cantare per le strade gli esordi delle sue orazioni.[42] Malauguratamente, quando la reputazione e la fortuna dipendono dai propri allievi, si corre la tentazione di far di tutto per accaparrarseli. E poiché questo lavoro non è molto facile, pur di tenerseli si è pronti a svariate concessioni. Il maestro non osa più rimproverare l'allievo, per timore che questi vada a cercarsi un professore più indulgente. Alla fine i ruoli si invertono e gli allievi finiscono col diventare i maestri. Il saggio Favorino si indignava per questa situazione: «Si vedono quei professori — affermava — che vanno a dare lezione in casa di giovani ricchi senza che nessuno li abbia chiamati. Si siedono davanti alla porta e aspettano tranquillamente che il loro allievo abbia smaltito la sbornia dei festini a cui si era dato la sera prima».[43] Vediamo più da vicino chi fossero questi allievi. Nell'antichità, come ai nostri giorni, ce n'erano di due tipi: di buoni e di cattivi. I buoni scolari li ritroviamo in qualche racconto di Aulo Gellio. Uomo virtuoso che

riuscirà a ricoprire anche alcune funzioni pubbliche, Gellio sarà per tutta la vita uno di quegli allievi onesti e diligenti che ripetono spesso con compiacimento e decisione la lezione che hanno appreso a scuola. Quando parla dei suoi vecchi professori, il tono della sua voce si intenerisce; il periodo più bello della sua vita è stato quello passato da studente e i migliori ricordi sono quelli della scuola. A quei tempi, egli faceva parte di quella élite di studenti che restavano affezionati al maestro e non lo abbandonavano mai. Terminata la lezione, gli altri se ne vanno, ma questi restano. È raro che il maestro abbia una abitazione personale dove possa ritirarsi al termine delle lezioni. Di solito non è neppure sposato. Libanio amava dire a uno dei suoi ammiratori, che era andato ad offrigli la figlia, che la sua intenzione era quella di sposare soltanto l'eloquenza. La famiglia di questo tipo di maestro è rappresentata solo dagli allievi. Egli vive con loro in grande intimità; gli studenti assistono ai suoi pasti, l'accompagnano nelle passeggiate e lo seguono persino quando si reca al capezzale di un amico ammalato.[44] La vita che conducono accanto al maestro preferito ci potrebbe sembrare un po' pesante e anche un tantino noiosa: non esiste un solo momento della giornata che non sia dedicato a occupazioni culturali serie; durante i pasti qualcuno legge ad alta voce; durante le passeggiate si discute. I momenti di riposo si distinguono da quelli di lavoro soltanto per la diversa natura dei problemi trattati.[45] E questi problemi, per la nostra mentalità, sembrano talvolta troppo minuziosi e futili. Noi non abbiamo quel gusto per le ricerche pedanti e per le erudizioni un po' superficiali che a quei tempi sembravano attirare gli studiosi. La grammatica e la retorica riuscivano quasi a impadronirsi della mente, rendendola insensibile a tutto il resto. Aulo Gellio racconta che una sera stava facendo ritorno su un battello dall'isola di Egina al Pireo, con alcuni compagni. «Il mare era calmo, il tempo splendido, il cielo di una limpidezza trasparente. Ci trovavamo tutti seduti a poppa e i nostri occhi non riuscivano a staccarsi dagli astri luminosi». Ma perché credete che questi giovani stessero guardando il cielo? Per avere un pretesto per dissertare con aria molto grave sulla vera forma del nome greco e latino delle costellazioni.[46] Sembra proprio che questi giovanotti non trovassero nulla di meglio da fare in una bella notte stellata e su una nave che costeggia le rive dell'Attica. Nei giorni di festa, che cosa facevano? E a carnevale, quali follie si saranno mai permesse? Aulo Gellio ancora una volta ci dà ragguagli in proposito: «Quando stavamo ad Atene, trascorrevamo i saturnali in modo molto piacevole e nello stesso tempo molto saggio: non ci permettevamo certo di rilassare la nostra mente poiché, secondo l'insegnamento di Musonio, rilassare la mente significa irritarla oppure farle perdere il suo vigore;[47] per noi la festa consisteva nel rallegrare e riposare la mente nello stesso tempo, dedicandoci a conversazioni oneste e argute. Ci riunivamo tutti alla stessa tavola e uno di noi, a turno, aveva l'incarico di preparare i pasti; e nello stesso tempo doveva procurarsi, in anticipo, qualche libro di un antico scrittore greco o latino e una corona di alloro che doveva servire come premio per il vincitore. Quindi preparava delle domande, tante quanti erano i convitati. Le leggeva, poi si tirava a sorte. Cominciava il primo, e se si riteneva che la sua risposta fosse

accettabile, gli veniva dato il premio. Altrimenti si passava al secondo e, nel caso che la domanda rimanesse senza risposta, la corona veniva appesa alla statua del dio che presiedeva alla festa. Quanto agli argomenti proposti in questo gioco, si trattava della spiegazione di un testo piuttosto oscuro oppure di un piccolo problema di storia, della discussione di un'opinione filosofica oppure della risoluzione di un sofisma o, infine, della spiegazione di una qualche forma strana e inusitata di un nome o di un verbo».[48] È in questo modo dunque che Aulo Gellio e i suoi amici studenti trascorrevano le feste, non soltanto quando si trovavano ad Atene o a Roma, ma anche in luoghi più piacevoli e gioiosi, come Tivoli, Ostia, Pozzuoli o Napoli.

E come si può immaginare i cattivi studenti, al contrario, avevano gusti ben diversi e si dedicavano a divertimenti un po' meno tranquilli. Erano rumorosi e disordinati; accoglievano i nuovi venuti con scherzi di cattivo gusto e facevano loro pagare molto caro l'ingresso in quella nuova compagnia.[49] Questi studenti formavano delle associazioni che diverse volte venivano alle mani tra loro in mezzo alla strada. Una di queste combriccole a Cartagine si era data l'appellativo di Devastatori, *Eversores*, ed era il tormento dei professori e dei compagni. Questi studenti scalmanati turbavano le lezioni dei maestri che non erano loro graditi e riuscivano persino a far chiudere le loro scuole.[50] Per sfuggire a questi tipi un po' pericolosi, sant'Agostino aveva dovuto prendere la decisione di andare a insegnare retorica a Roma; ma qui trovò altri inconvenienti che non aveva neppure sospettato. Gli allievi avevano la cattiva abitudine di non pagare i professori; il giorno in cui scadeva il pagamento scomparivano e se ne andavano a seguire un altro corso, passando così da un maestro all'altro senza sdebitarsi verso nessuno.[51] Eppure vivevano sotto una legislazione severa e l'autorità spesso li trattava con grande durezza. Una legge piuttosto curiosa di Valentiniano I sta a dimostrare quante precauzioni venissero prese per obbligare gli studenti a seguire la retta via. Innanzitutto al momento del loro arrivo devono presentarsi al magistrato incaricato del censimento della popolazione della città (*magister census*). Devono consegnargli il passaporto che avevano ottenuto dal governatore della provincia d'origine e che conteneva, oltre al permesso di andare a studiare a Roma, anche qualche informazione sulla situazione della famiglia. Dovranno poi comunicare il tipo di studi che intenderanno seguire, l'indirizzo della loro abitazione e tutto ciò servirà indubbiamente a sorvegliarli. La polizia li terrà d'occhio. Cercherà di avere informazioni sul loro comportamento o di sapere se fanno parte di qualche associazione discutibile, se frequentano troppi spettacoli o cattive compagnie, se si danno a festini che si prolungano per tutta la notte. «Concediamo il diritto — aggiunge l'imperatore —, nel caso in cui un giovane non si dovesse comportare secondo i modi che si addicono alla dignità degli studi liberali, di farlo battere con le verghe pubblicamente e di reimbarcarlo per il luogo di provenienza». Per quanto riguarda coloro che si comportano bene e seguono assiduamente gli studi, questi hanno il permesso di rimanere a Roma fino all'età di vent'anni. Se, trascorso questo tempo, qualcuno non volesse tornare tanto volentieri a casa propria, si provvederà al caso infliggendogli una pena umiliante».[52]

V

Questo sistema di insegnamento, del quale abbiamo tratteggiato la storia, non era certamente, come è accaduto per altre istituzioni umane, un'opera del caso, un prodotto di qualche circostanza fortuita; ma non si può dire neppure che sia stato immaginato in tutti i dettagli da uomini politici e imposto all'impero da uomini di Stato particolarmente previdenti. Se guardiamo le sue origini più lontane si tratta, invece, della realizzazione di una vera e propria idea filosofica.

Tutti ricordiamo di aver letto nei prologhi di Sallustio quelle belle frasi nelle quali egli dichiara la superiorità dello spirito sul corpo: «Lo spirito è il vero padrone della vita... lo spirito deve comandare e il corpo obbedire. Il primo ci rende più vicini agli dèi; il secondo ci rende simili alle altre bestie». Un'idea di questo genere, oggi, può sembrarci un luogo comune e volgare e possiamo meravigliarci nel sentirla proclamare in tono tanto solenne. Ma a quei tempi si trattava proprio di un'idea nuova, e soprattutto presso un popolo che per natura era portato ad ammirare solo la forza bruta. Un'idea che, certo, non era stato quel popolo a scoprire: essa infatti riassumeva in sé l'opera plurisecolare del pensiero greco. Nata nelle scuole dei filosofi socratici verso il III secolo prima della nostra era, diffusa dagli scritti dei grandi uomini di cultura in tutto il mondo, e accettata a poco a poco, dai Greci e dai Romani, come una verità incontestabile, quell'idea finì col prendere corpo e tradursi nei fatti. Venne applicata all'educazione della gioventù e contribuì a cambiarne il carattere. L'uomo ellenico, nei tempi più antichi, non faceva una grande differenza tra la mente e il corpo; visto che erano entrambi necessari, si preoccupava di curarli tutti e due. Il suo ideale, dunque, e il progetto che immagina per l'educazione della gioventù è quello di stabilire una sorta di armonia fra quei due aspetti. I filosofi hanno alterato l'equilibrio; a forza di insistere sull'inferiorità del corpo, hanno fatto perdere il gusto di occuparsene. È accaduto così che la ginnastica, che tanto spazio occupava nella vita dei Greci, ben presto verrà trascurata e finirà con lo scomparire.

Ma un'altra conseguenza diventa inevitabile: dal momento che lo spirito deve essere predominante, la prima fra tutte le arti non potrà che essere quella che conferisce allo spirito il senso della sua superiorità. E quell'arte dovrà essere l'eloquenza. Cicerone, Quintiliano, Tacito hanno dimostrato chiaramente questo fatto nei meravigliosi affreschi che hanno tratteggiato delle assemblee popolari. Proviamo a immaginare un popolo intero riunito sulla piazza pubblica di Atene o di Roma, gente indurita dalla fatica, robusti artigiani, contadini vigorosi. Essi sanno di rappresentare la forza e il numero; si agitano, minacciano, lanciano grida infuriate. Improvvisamente un uomo si alza, un uomo dal colorito pallido, tipico dello studioso, del pensatore, un uomo un po' affaticato dall'età: è il più debole, il più gracile di tutti. Incomincia a parlare, e piano piano la collera si stempera, i dissensi si appianano; dopo poco tempo, questa moltitudine che era così divisa, sembra avere un'anima sola che è quella dell'oratore, che si è trasmessa a tutti coloro che lo stanno ascoltando. Non è forse questo l'esempio più lampante del trionfo dello spirito sulla forza materiale, dell'anima sul cor-

po? E se è vero che l'educazione deve essere soprattutto una cultura dello spirito, non sarà allora naturale che il fondamento di quell'educazione sia proprio l'arte nella quale il predominio dello spirito si manifesta in modo più visibile? Così si spiega il fatto che l'eloquenza ha assunto nel sistema di insegnamento dei popoli antichi un'importanza che, comunque, non ha del tutto perduto neppure presso i popoli moderni.

È dunque giusto affermare, come spesso si fa oggi, che quei popoli antichi abbiano avuto torto nel fare dell'eloquenza l'obiettivo principale degli studi della gioventù? Io penso che questa critica non sia affatto fondata. Tralasciamo anche la diretta utilità che nei paesi liberi, dove la parola è sovrana, deriva dall'insegnamento precoce ai bambini dell'arte di parlare: a Roma, ad esempio, essa costituiva un talento indispensabile per tutti coloro che per nascita erano destinati alla vita pubblica e, dal momento che non potevano farne a meno, si può ben comprendere come la loro prima preoccupazione fosse proprio quella di acquisire i segreti di quell'arte. Ma si potrebbe sostenere che per gli altri, cioè per coloro ai quali l'accesso agli onori pubblici era pressoché impossibile e che non avrebbero quasi mai avuto nella vita l'occasione di parlare in pubblico, quegli esercizi oratori ai quali venivano condannati nella loro giovinezza erano privi di qualunque utilità. Io penso, al contrario, che essi erano invece molto utili. Anche a volerli solamente considerare come uno strumento educativo di carattere generale, e necessario a formare non soltanto l'oratore, ma l'uomo in quanto tale — cioè come preparazione alla vita —, si può sostenere che non c'è nulla di più efficace di quell'insegnamento.[53] Ogni volta che si desidera preparare un discorso oppure far parlare un personaggio reale o immaginario, in una circostanza determinata, la prima cosa che occorre fare è trovare gli elementi di questo componimento e metterli in ordine. Un esercizio di questo genere è estremamente salutare proprio per le persone più pigre. Se poi l'argomento che si deve trattare ha qualche cosa di romanzesco, si tratta di un elemento in più che può eccitare lo spirito. Oggi si pensa che uno scolaro trovi più facile esprimere i propri sentimenti autentici piuttosto che entrare in quelli dei personaggi dell'antichità. Questo è un grande errore. La vita di tutti i giorni non è fatta per suscitare la sua immaginazione; non prova alcuna gratitudine per tutte le gioie e i beni che si trova attorno quasi senza accorgersene. Solo se riesce a uscire un po' da se stesso può conoscersi meglio. Se lo si spinge a fare lo sforzo di parlare in nome di un altro, questo esercizio risveglia e apre la sua mente, e gli insegna anche a distinguere le impressioni proprie nel momento stesso in cui tenta di esprimere quelle di un estraneo. Senza contare poi che, per riuscire a restituire a un personaggio storico il linguaggio che gli è proprio, occorre conoscerlo e conoscere altresì le persone con cui egli parla, saper distinguere le diverse disposizioni d'animo, indovinare i caratteri, e solo in questo modo si potranno scoprire le ragioni che riusciranno a renderlo convincente: tutto ciò presuppone un'osservazione preliminare del mondo e della vita. È un fatto certo, dunque, che l'esercizio dell'arte oratoria non è un esercizio inutile per i giovani intelligenti, in quanto sviluppa la ricchezza dello spirito, l'abitudine alla riflessio-

ne, la conoscenza di se stessi e degli altri. Ma una volta che abbiamo acquisito la positività di questo esercizio dell'arte oratoria da parte della gioventù, conviene domandarci se sia utile, come facevano gli antichi, che l'eloquenza venga insegnata attraverso l'esercizio della retorica.

Questo termine, com'è noto, non gode di buona fama; la retorica è un'arte sospetta e screditata. Tuttavia credo non sia mai esistita eloquenza senza retorica; ogni oratore costruisce la propria retorica, ammesso che non se la sia trovata compiutamente definita in precedenza. Catone, nemico dei retori greci, che voleva impedir loro ad ogni costo l'ingresso a Roma, era a suo modo un retore. Aveva elaborato certi modi di atteggiarsi e di parlare che avevano un grande effetto sul popolo e li usava molto volentieri. In vecchiaia annoterà con cura quelle sue scoperte formali nelle sue opere e le trasmetterà al figlio. E dal momento che aveva così creato anche lui una sua retorica, non era certo il caso di essere tanto severo nei confronti di quella dei greci, la quale riassumeva la pratica di diversi secoli e conteneva osservazioni piene di ingegno e di verità. La stessa arte viene chiamata declamazione, che è stata tanto criticata per i pessimi risultati che derivano dal suo abuso, e può anch'essa venire in qualche modo difesa, se la si considera in se stessa e si cerca di contenerla entro determinati limiti. Del resto l'apprendimento di tutti i mestieri e di tutte le arti avviene nello stesso modo; alla pratica si unisce sempre la teoria; per un apprendista vengono sempre predisposti esercizi che prefigurano il mestiere pratico che più tardi dovrà svolgere. Non si può dunque dire lo stesso della declamazione: un modo per formare un giovane alle lotte reali mediante combattimenti fittizi, piccoli esercizi di guerra che preparano alla guerra vera?

Si può dunque ritenere che nel principio fondante dell'educazione antica non vi fosse nulla di biasimevole. Il pericolo, semmai, sta in un altro punto. Non c'era nulla di male nel fatto di insegnare la retorica ai giovani, ma il limite consisteva nel fatto che questo era l'unico insegnamento che veniva impartito. Abbiamo infatti già visto come le cose stessero proprio così. Il grammatico, che avrebbe dovuto occuparsi di tutto il resto, aveva troppe cose da fare per riuscire a farle bene. Si limitava a dare qualche nozione confusa di tutte le scienze e ciò che insegnava era soltanto quello che si riteneva indispensabile per un futuro oratore. Il suo insegnamento, che avrebbe dovuto avere così grande importanza, in realtà era diventato una semplice preparazione alla retorica. Gli allievi venivano così di fatto preparati a un solo tipo di studio e gli inconvenienti di questa situazione sono ben difficili da eliminare. Cicerone, con il grande buon senso di cui era dotato, ha intravisto il male e ha cercato di porvi rimedio. Nel suo trattato sull'arte oratoria (*De oratore*) esprime l'idea che l'oratore, prima di potersi dedicare alla pratica della sua arte, debba aver compiuto studi completi, di diritto, di storia, di filosofia, delle scienze: nessuna di queste conoscenze umane gli deve essere estranea[54] e ciò equivaleva a dire che l'educazione specialistica, quella che prepara l'uomo al suo mestiere, deve essere preceduta da un'istruzione di carattere generale che sia la più ampia possibile; e cioè che è necessario formare ed edificare lo spirito prima di poterlo applicare a una qualche professione particolare,

allo stesso modo che, prima di seminare la terra, occorre averla voltata e rivoltata diverse volte.[55] Cicerone si è limitato a porre il principio senza indicare i mezzi per realizzarlo. Eppure un mezzo ci sarebbe stato, di facile realizzazione e anche a portata di mano. Infatti, come abbiamo già detto, l'educazione romana si componeva di due studi principali, la grammatica e la retorica; la prima aveva per l'appunto lo scopo di insegnare tutte quelle conoscenze generali che Cicerone riteneva indispensabili per la formazione del suo oratore. Si trattava dunque semplicemente di rafforzare questo primo insegnamento, dedicargli un tempo più lungo, una considerazione e un'importanza maggiori. Nulla sembrava più giusto e più facile di un provvedimento di questo genere. Ma la corrente che tirava dalla parte della retorica era troppo forte e Cicerone non fu in grado arrestarla. Dopo di lui si andò ancora più lontani. Quintiliano, che si dichiara suo allievo, professa princìpi del tutto opposti. È vero che ricolma di elogi la grammatica; arriva persino, nel suo primo libro, al punto di parlarne con grande entusiasmo (*necessaria pueris, jucunda senibus, dulcis secretorum comes*);[56] ma in realtà la sua intenzione è quella di diminuirne e di restringerne l'importanza. Il grammatico gli sembra una sorta di invasore, pronto a insinuarsi al di fuori del campo suo proprio, e Quintiliano si dà molto da fare per dimostrare che non deve uscire dal seminato.[57] Al contrario, il ruolo e le attribuzioni del retore debbono accrescersi. Cicerone riteneva esagerata la preoccupazione di formare un oratore fin dall'età di sette od otto anni, nel momento in cui il bambino inizia la scuola; Quintiliano esige che s'incominci dalla culla, che l'allievo si occupi di retorica fin dal giorno della sua nascita. Il grammatico non deve dimenticare neppure per un momento che il suo compito è quello di formare un oratore, che tutto ciò che insegna deve essere in funzione dell'eloquenza e che le sue lezioni sono soltanto preparatorie rispetto a quelle del retore. E questo è stato in realtà il ruolo del grammatico nelle scuole del III e IV secolo: insegnante di secondo rango, carico di lavoro, meno pagato, meno rispettato, finisce col perdere sempre più la propria autorità. E tutto quel che egli perde viene guadagnato dal retore; fra tutti i maestri, costui è l'unico che abbia una fama al di fuori della scuola, l'unico che appassiona gli allievi con il suo insegnamento e quindi tutta la scuola ruota attorno a lui. Ma se il problema fosse soltanto quello dell'interesse personale del grammatico, si potrebbero certamente prendere le sue parti e disapprovare il fatto che sia tenuto in scarsa considerazione; ma la vera questione è che il discredito che colpisce il grammatico si ripercuote su tutto ciò che egli insegna. La grammatica, nell'accezione che aveva per gli antichi, comprende la filologia, la storia, la musica, la geometria, l'astronomia, la matematica, e cioè tutte le scienze. Che cosa potranno allora diventare queste scienze se il loro insegnamento viene fatto soltanto in funzione dei rapporti che esse hanno per la retorica? Al contrario, esse dovrebbero essere studiate di per se stesse, e non potranno mai progredire e svilupparsi pienamente fino a quando non verranno trattate in modo serio e disinteressato. Se invece restano subordinate all'eloquenza, costrette e limitate nel loro libero sviluppo, e trattate come strumenti utili alle argomentazioni e alle arguzie dei discorsi dell'oratore, finiranno col diventare sterili. Nel-

le scuole romane non è mai esistito un vero insegnamento scientifico e la causa di questo fatto risiede proprio nell'eccessiva importanza attribuita alla retorica. Se le idee di Cicerone avessero trionfato, forse le cose sarebbero andate diversamente; ma sfortunatamente l'idea vincente fu quella di Quintiliano.

Non c'è dubbio che questo tipo di educazione abbia avuto conseguenze molto negative per i Romani dell'epoca. Se un giovane ha imparato seriamente soltanto la retorica, finirà col mettere la retorica dappertutto; chiunque scriva qualche cosa lo farà naturalmente con una *forma mentis* di tipo retorico. Tutti i guasti della letteratura dell'impero deriveranno inevitabilmente proprio da quella tonalità uniforme e oratoria che sarà presente un po' in tutti gli autori.[58] Anche i più grandi scrittori di quel tempo — Lucano, Giovenale, lo stesso Tacito — non sfuggiranno a quel pericolo: l'oratoria e la retorica s'impongono sia nella letteratura in versi che nella prosa e nei generi letterari più diversi. E di questo vizio non soffrirà soltanto la letteratura: possiamo affermare con certezza che ha lasciato l'impronta nelle generazioni di quell'epoca anche nella vita privata. Per farci una qualche idea di quale possa essere stata la sua influenza sugli allievi, proviamo a immaginare chi fossero i maestri: potremmo tentare di studiare gli effetti che le loro lezioni avevano su loro stessi. Come abbiamo visto, i professori formavano a quel tempo una classe potente e numerosa. In quella massa dovevano esserci i personaggi più vari; ma nella maggioranza dovevano assomigliarsi un po' tutti, dovevano presentare caratteristiche comuni derivanti dal mestiere che esercitavano. Plinio il Giovane, riferendosi a un retore che aveva appena ascoltato, affermava: «Non esiste nessuno che sia più sincero, più candido, migliore di queste persone: *Scholasticus est; quo genere hominum nihil aut sincerius, aut simplicius, aut melius*».[59] Credo che Plinio avesse ragione, e che gli «uomini di studio» meritassero, di solito, elogi di questo genere. La loro vita era interamente dedicata al lavoro. Se volevano raggiungere la perfezione — e questa era un'aspirazione comune a tutti — non potevano perdere neppure un attimo della loro giornata. Ogni distrazione o divertimento era dunque vietato, e un'esistenza dedicata così interamente agli studi preservava quegli uomini dai pericoli che di solito si annidavano nei piaceri e nel tempo libero. E poi si tratta di uomini molto fieri della loro arte; gli applausi che continuamente li circondano finiscono col renderli, per così dire, rispettabili verso se stessi; si ritengono come i sacerdoti dell'eloquenza e non possono far nulla che sia indegno di essa. Si tratta dunque di solito di persone oneste ma, secondo l'espressione usata da Plinio, di persone con un'onestà ingenua: *nihil simplicius*. Dal momento che vivono in un mondo immaginario, non hanno il senso della realtà. Non sono abituati ad andare al fondo delle cose e si limitano volentieri alle apparenze. L'abitudine di fondare i loro ragionamenti sulle opinioni più diffuse finisce col renderli indulgenti nei confronti dei pregiudizi. Li accettano con troppa facilità e li ripetono senza molta riflessione. Più di ogni altra cosa rispettano le tradizioni e vivono del passato. I retori dell'epoca di Augusto, le cui declamazioni ci sono state tramandate da Seneca il Vecchio, e i retori del IV secolo che prosperano nella Gallia parlano e pensano pressappoco allo stes-

so modo; sugli uomini e sulle cose hanno sempre le stesse idee. La scuola — bisogna ammetterlo — è un'istituzione per sua natura conservatrice; essa custodisce religiosamente tutte le vecchie pratiche educative, le antiche opinioni e gli stessi errori vengono trattati con rispetto quando il passare del tempo li ha consacrati come usanze accettabili. Questa è anche la ragione per cui le scuole di Roma fin dall'inizio si sono mostrate così contrarie al cristianesimo. In quell'ambiente, contrariamente alla società esterna, non si potevano certo trovare anime inquiete, malate, tormentate da nuovi desideri, affascinate dall'ignoto, alla ricerca di un ideale. Il vero retore prova una tale ammirazione per la propria arte da esserne totalmente occupato e quasi posseduto, così non può scoprire nulla che vada al di là di essa, e tutte le novità gli sembrano sospette. E quando la nuova dottrina sarà diventata ovunque la religione vincente, si troverà sempre qualche retore che non ne sarà stato neppure sfiorato. Questi personaggi non sono aggressivi e quindi non offrono una resistenza aperta al cristianesimo; semplicemente si limitano a non occuparsene affatto. Non lo criticano, ma piuttosto lo ignorano, fingendo di credere che attorno a essi non è successo nulla e che il mondo continua come prima. Se vengono convocati per tenere un discorso dinnanzi all'imperatore in qualche occasione ufficiale, non si pongono il problema di quale sia la sua religione; invocano tranquillamente gli antichi dèi e continuano a usare la vecchia mitologia per i loro piacevoli effetti oratori. Quel che è incredibile e anche meraviglioso è tuttavia il fatto che li si lascia dire, tanto che un principe estremamente devoto come Teodosio, che ovunque perseguita spietatamente il paganesimo, non osa scacciare dalla scuola la figura del retore.

Ci troviamo qui di fronte a uno dei punti più curiosi e sorprendenti della ricerca che abbiamo intrapreso: mi riferisco a quella sorta di fiducia assoluta, a quel rispetto per così dire superstizioso che circondava in quell'epoca questo tipo di educazione sul quale noi abbiamo tanto da ridire. Nei primi tempi, molti uomini assennati si erano preoccupati dei pericoli di quel genere di scuola. «È una scuola dell'impudenza», affermava Crasso, quando ascoltava gli applausi con cui gli allievi salutavano le declamazioni dei loro compagni. «È una scuola di stupidità», aggiungeva Petronio; e Tacito non era certo più indulgente nel suo *Dialogo sull'oratoria*. A poco a poco tutte queste proteste cessano e a partire dal II secolo non c'è più nessuno che critichi questo tipo di educazione della gioventù. Da allora in poi, la retorica trionfa tanto presso i Greci quanto nei paesi dell'Occidente; questi due mondi che si stanno separando sempre più, si trovano ancora uniti nell'ammirazione per quell'arte antica. Potrò mai essere creduto se affermo che fu proprio la retorica a restituire alla Grecia l'orgoglio di se stessa e il senso della sua superiorità nei confronti degli altri popoli? Eppure non c'è nulla di più vero.[60] Quel senso d'orgoglio l'aveva perso a poco a poco dopo la sua sconfitta. Per quasi un secolo andò alla ricerca di se stessa, ma non sapeva far altro che adulare miseramente i nuovi padroni. Solo con l'affermarsi dell'impero essa si risveglia; e quando, sotto Nerva, ha inizio la seconda sofistica, in Grecia si verifica una sorta di rinascita. Facciamo forse fatica a immaginare l'entusiasmo col quale venivano accolti i nuovi sofisti greci nel momento in cui uscivano dalle

loro scuole, per qualche solenne occasione pubblica, e parlavano al popolo. Una folla composta da gente di tutte le nazioni si accalcava nel luogo dove essi dovevano parlare, e gli stessi stranieri, che pure non potevano comprenderli, «li ascoltavano rapiti, come udissero il canto melodioso degli usignoli, ammiravano la loro parola rapida e l'armonia che scaturiva da quelle belle frasi».[61] Erano feste che ricordavano agli Ateniesi quelle del tempo dei ditirambi e delle tragedie; la poesia e la musica erano state sostituite dalla parola e i contemporanei di Erode Attico o di Polemone ascoltavano le parole di questi oratori con lo stesso piacere che i loro padri avevano provato quando si riunivano per udire un inno di Pindaro o assistere a un dramma di Sofocle.

E anche a Roma, benché l'ammirazione per i retori potesse apparire un po' meno entusiasta, essa era comunque vivissima. Le rappresentazioni di cui erano protagonisti nelle ricorrenze più importanti, nelle sale di lettura pubblica, e più tardi nell'Ateneo, venivano seguite da tutti gli uomini di lettere e accolte da applausi unanimi. Fu certamente all'uscita di uno di questi trionfi che Quintiliano ebbe l'idea di definire l'eloquenza la regina del mondo: *regina rerum oratio*,[62] proclamando con tono da oracolo «che essa costituisce il dono più prezioso che gli dèi abbiano mai concesso ai mortali». Ma se le cose stanno così, le scuole dove questo dono del cielo viene coltivato diventano dei veri e propri santuari; e l'arte che pretende di renderci padroni di quel dono merita tutta la nostra ammirazione. Quintiliano infatti arriva coerentemente a sostenere «che la retorica è una virtù».[63] Di fronte a elogi tanto esagerati abbiamo la tentazione di sorridere, ma avremmo torto. Infatti basta riflettere un po' per vedere come l'entusiasmo di Quintiliano abbia una sua spiegazione. Basti pensare che non soltanto sembra di poter dire che a quell'epoca le nazioni civilizzate si fossero messe d'accordo per intendere la retorica come il fondamento della formazione scolastica pubblica, ma che quell'arte affascinava anche le nazioni barbare. Ogniqualvolta gli eserciti romani riuscivano a penetrare in paesi sconosciuti, venivano fondate delle scuole; dietro al generale vincitore arrivavano così i retori e col loro insegnamento portavano la civiltà. La prima preoccupazione di Agricola, dopo che ebbe pacificato la Bretagna, fu quella di ordinare che ai figli dei capi venissero insegnate le arti liberali. Ma per indurli ad accettare l'istruzione, fece leva sulla loro vanità. «Mostrava — dice Tacito — di provare una preferenza per lo spirito naturale dei Bretoni piuttosto che per i talenti acquisiti dai Galli; e quei popoli che, prima, si rifiutavano di parlare la lingua dei Romani, finirono con l'appassionarsi ben presto alla loro eloquenza».[64] Subito dopo la sconfitta dei Galli a opera di Cesare, venne aperta la scuola di Autun. Quella scuola diventò subito fiorente e ormai sappiamo che qualche anno più tardi, sotto Tiberio, i figli della nobiltà gallica vi affluivano in massa per studiare la grammatica e la retorica. Per sostenere la tesi che ben presto non sarebbero esistiti più barbari e che la civiltà sarebbe riuscita a lambire anche le contrade più estreme del mondo, Giovenale racconta come si fosse concepito il progetto di inviare un retore fin nelle isole più lontane dell'Oceano, sino alla mitica Tule:

De conducendo loquitur iam rhetore Thule.[65]

Per quale ragione dovremmo, dunque, meravigliarci che quell'arte che era stata tanto utile alle conquiste di Roma non fosse giudicata dai Romani così frivola come la consideriamo noi? Essi percepivano chiaramente che verso quel tipo di insegnamento dovevano essere molto riconoscenti; l'unità romana, infatti, si era fondata proprio sulla scuola. Popoli tanto diversi per origine, lingua, abitudini e costumi non si sarebbero mai fusi insieme se non si fosse riusciti ad avvicinarli e riunirli mediante l'educazione. Ed è innegabile che quell'opera riuscì meravigliosamente: nell'elenco dei professori di Bordeaux, che ci ha tramandato Ausonio, troviamo accanto a vecchi Romani, figli di druidi, sacerdoti di Beleno, che era l'antico dio Apollo dei Galli: tutti costoro, insieme, insegnavano la grammatica e la retorica. Le armi non erano certo riuscite a sottomettere completamente quei popoli, ma l'educazione romana riuscirà a domarli. Nessuno resisteva al fascino di quegli studi che erano per quei popoli completamente nuovi. Ormai, nelle pianure bruciate dell'Africa, in Spagna, in Gallia, nei paesi semiselvaggi della Dacia e della Pannonia, sulle rive sempre inquiete del Reno, e persino sotto le nebbie dalla Bretagna, tutte le persone che avevano ricevuto una qualche istruzione si riconoscevano fra di loro e provavano lo stesso gusto per il bel parlare. Si diventava letterati — e si diventava Romani — nel momento in cui si era in grado di comprendere e cogliere quell'eleganza ricercata, quelle espressioni raffinate, quelle costruzioni geniali, quel periodare sapiente di cui si adornavano le declamazioni dei retori; e il grande piacere che si provava nell'ascoltare le loro parole si accresceva della sensazione segreta di appartenere al mondo civile, proprio nel momento in cui ci si sentiva in grado di ammirare quell'arte. «Se perdiamo l'eloquenza — affermava Libanio — che cosa potrà ancora distinguerci dai barbari?».[66] E a uno dei suoi amici disse una volta: «Dal momento che conosci l'arte della parola, conosci anche l'arte del comando».[67]

Capitolo 5

IL CRISTIANESIMO DI FRONTE AL SISTEMA EDUCATIVO ROMANO

I

Ho cercato di trattare piuttosto diffusamente e di dimostrare l'importanza del sistema educativo nell'ambito della società romana in epoca imperiale al fine di comprendere i problemi che quel tipo di di sistema poteva creare al cristianesimo.

Era possibile per un cristiano devoto adattarsi a quel tipo di istruzione? Questo problema non si pose certo fin dai primissimi anni, dal momento che coloro cui si rivolgeva il cristianesimo non si occupavano affatto né di grammatica né di retorica. Ma, col passare del tempo, la nuova religione penetrò fra le classi più elevate della società, nelle quali la cultura era tenuta in gran conto; si può dunque pensare che, nel momento in cui queste persone di rango elevato, appena conquistate al cristianesimo, dovevano decidere di mandare i propri figli a scuola, si trovassero in uno stato di perplessità.

Le scuole erano tutte pagane. Non soltanto vi si celebravano le cerimonie del culto ufficiale, in particolare le feste di Minerva che era patrona dei maestri e degli scolari, ma vi si insegnava a leggere su libri impregnati della vecchia mitologia. Il bambino cristiano faceva allora la conoscenza con gli dèi dell'Olimpo. Era dunque esposto a un insegnamento contrario a quello che riceveva in famiglia. Quelle stesse storie e favole che in casa aveva imparato a detestare, le sentiva spiegare, commentare, ammirare dai maestri di scuola. Si poteva accettare che un ragazzo venisse, per così dire, preso in mezzo fra due insegnamenti opposti? Che cosa si sarebbe dovuto fare perché ricevesse un'educazione comune agli altri e, nello stesso tempo, non corresse il rischio di perdere la propria fede?

Nel trattato sull'*Idolatria* Tertulliano si pone il problema, ma la sua risposta non si può considerare certo brillante. Quando si riferisce al maestro, non ha esitazioni. Un professore, egli afferma, è obbligato a festeggiare Minerva nel corso delle *Quinquatries*, ad adornare di fiori la sua scuola nei giorni consacrati a Flora, e «per lui sarebbe un delitto astenersi da queste cerimonie diaboliche».

Affinché gli allievi comprendano i poemi antichi, bisogna raccontare loro la storia scandalosa dell'Olimpo, spiegare tutti gli attributi degli dèi e insegnarne la lunga genealogia; tutto ciò non sarebbe ammis-

sibile per un cristiano; un cristiano dunque non potrà mai fare il professore. Ma potrà essere un allievo? Tertulliano, per coerenza con se stesso, non dovrebbe ammettere questa possibilità. Come potrebbe un allievo ricevere senza danno quello stesso insegnamento che si considera colpevole nel maestro? Se tutti quei nomi di dèi e di dee insozzano la bocca di colui che li pronuncia, com'è possibile che non feriscano l'orecchio di chi li ode? Ma in questo caso, contrariamente alla sua abitudine, quest'uomo dalla logica implacabile non spinge il suo pensiero fino alle estreme conseguenze. Si ferma a mezza strada e dichiara accettabile per l'allievo quel che è vietato al professore. Il fatto è che gli sembra impossbile impedire a un giovane di andare a scuola e la motivazione che adduce merita di essere riferita. «Come potrebbe mai formarsi ai princìpi della saggezza umana? Come potrebbe imparare a dare una direzione ai suoi pensieri e alle sue azioni, dal momento che l'educazione è per l'uomo uno strumento indispensabile per tutta la sua vita?».[1] Accade così che questo uomo settario e pieno di scrupoli, che considera sospetti tutti i professori, che vorrebbe quasi che ogni cristiano rimanesse chiuso in casa per restare lontano da un mondo appestato dall'idolatria, non osi chiedere che il credente si fermi davanti alla porta della scuola, anche se a conoscenza di tutti i suoi pericoli. È una necessità che Tertulliano, in un certo senso, subisce forzatamente, ma alla quale gli sembra impossibile poter sfuggire. Non riusciva a immaginare che un giovane potesse fare a meno dell'apprendimento delle lettere, né che la cultura letteraria potesse essere insegnata in un modo diverso da quello in uso al suo tempo.

Dal momento che un dottore tanto rigoroso autorizzava i giovani a frequentare le scuole, nessuno pensò dunque di doverlo vietare. Ma le sue raccomandazioni furono seguite solo in parte. Quando affermava che un cristiano poteva studiare le lettere profane, venne ascoltato; ma quando dichiarava proibito l'insegnamento di quelle stesse lettere, fu disubbidito. Non soltanto la Chiesa concesse ai professori la possibilità di non abbandonare le loro cattedre, ma li incoraggiò persino a conservarle. Si era accorta dei vantaggi di questo atteggiamento: e forse aveva ragione nel pensare che un insegnamento, che a buon diritto poteva considerarsi sospetto, sarebbe stato meno pericoloso se a impartirlo fosse stato un cristiano. Verso la fine del III secolo, il cristianesimo aveva fatto numerose conquiste fra i letterati. «Si trovano in mezzo a noi — afferma Arnobio con orgoglio — molte persone di talento, oratori, grammatici, professori di eloquenza, giureconsulti, medici e filosofi assai sapienti».[2] Lo stesso Arnobio era un celebre retore originario dell'Africa e il suo discepolo Lattanzio venne chiamato a Nicomedia, dove allora aveva la sua residenza l'imperatore per insegnare la retorica latina. E se è vero che il cristianesimo ha sempre attirato a sé preferibilmente le persone umili, è verosimile che fra gli insegnanti cristiani i più numerosi non fossero tanto i retori quanto i maestri elementari (*primi magistri*).

Al momento della conversione di Costantino, una grande calca di pagani — per usare l'espressione di sant'Agostino — si precipitò ad abbracciare la nuova religione. È naturale che, come in tutti gli altri campi, il numero dei cristiani fosse aumentato anche fra gli insegnanti. I so-

stenitori del culto antico dovettero essere molto preoccupati di questo fenomeno. Consideravano la scuola come uno degli ultimi baluardi della loro religione e certo temettero che prima o poi sarebbe stata invasa dal cristianesimo. Questo timore traspare nel famoso editto di Giuliano di cui abbiamo parlato sopra, che vietava ai professori cristiani di leggere e commentare nei loro corsi autori di cui non condividevano il pensiero. Ciò equivaleva alla loro interdizione dall'insegnamento. A quei tempi il maestro non poteva far nulla senza il libro; parlando di un grammatico non si diceva che egli insegnava, ma che leggeva, *praelegebat*, e la sua lezione consisteva unicamente nel commento di un passo di un autore classico, commento che veniva dato dopo che quel passo era stato letto agli allievi. I libri di cui si serviva erano infarciti di paganesimo e il maestro cristiano al quale veniva impedito l'uso di quei testi si trovava di fronte alla scelta se abiurare la propria religione oppure abbandonare la scuola. È molto probabile che alcuni cedettero. Per loro era una scelta troppo dura dover rinunciare a un mestiere che procurava tanti onori e tanti guadagni! Ma altri certamente tennero duro. Grammatici e retori celebri come Vittorino in Italia e Musonio e Proereso in Oriente preferirono abbandonare la cattedra che tradire la loro fede.[3]

II

Il decreto di Giuliano dovette attirare l'attenzione della Chiesa su quella che era una delle condizioni fondamentali dell'insegnamento, di cui forse fino ad allora non si era molto preoccupata: l'importanza del libro. Abbiamo appena visto come nella scuola ci si servisse esclusivamente di libri ispirati al paganesimo e come questo fatto costituisse un grande pericolo per i giovani che professavano altre credenze. Il maestro, a dir la verità, quando era cristiano, tendeva a commentarli con una certa misura e discrezione; ad esempio poteva, pur rilevando con ammirazione la forma di quei testi, lasciarsi scappare qualche riserva a proposito del contenuto, e porre così un qualche rimedio al male; ma il male era comunque presente. D'altro canto, un principe che fosse partigiano del culto antico aveva sempre il potere di far sì che quei testi venissero usati solo a profitto della sua religione, come effettivamente farà Giuliano: impedendo ai cristiani di servirsene, si finiva col rendere impossibile il loro insegnamento. Bisognava dunque escogitare il modo per procurare ai cristiani libri di cui essi non potessero venir privati. E questo tentativo fu portato avanti dai due Apollinare, padre e figlio, uomini di grande sapienza che abitavano a Laudicea in Siria; il primo era un grammatico, il secondo un retore. Il padre si accinse a tradurre in versi la Bibbia; compose un poema epico di ventiquattro canti che narrava gli eventi che si concludono al tempo del regno di Saul, e poi si cimentò nella stesura di tragedie secondo il modello di Euripide, di commedie che richiamavano quelle di Menandro, di odi che imitavano Pindaro. Il figlio riscrisse i Vangeli e gli Atti degli Apostoli sotto forma di dialoghi che riprendevano lo stile di Platone.[4] Si può certo immaginare come questa letteratura improvvisata non aves-

se la possibilità di tener testa ai capolavori dell'arte antica, anche se tale era la sua pretesa. I due Apollinare avevano più facilità nello scrivere che non vero talento mentre, come si può immaginare, per compiere con successo l'opera che si erano proposti sarebbe stato necessario possedere un grande genio. Per i suoi commenti in una classe, un maestro non può certo servirsi di un'opera qualsiasi; gli occorrono libri che si impongano all'ammirazione della gioventù e possano servire da veri e propri modelli. E questi non sono certamente testi che si possano fabbricare su ordinazione e in qualche mese; solo il passare del tempo può consacrare il loro valore, e quel tipo di testo è abbastanza raro. È già tanto se nel corso di un secolo ne rimangono due o tre che riescano a galleggiare al di sopra delle migliaia di scritti che il torrente della storia precipita nell'abisso. Non ci si potrà dunque meravigliare se la prosa e i versi dei due Apollinare non siano riusciti a sopravvivere alla circostanza particolare nella quale sono nati. Quando Valentiniano I revocò l'editto del suo predecessore, i grammatici e i retori cristiani ripresero le loro funzioni, ritornando così allo studio dei grandi scrittori classici con una sollecitudine accresciuta da quel senso di privazione del piacere che avevano precedentemente subìto; il fatto di aver riconquistato il diritto di leggere e commentare quegli autori venne così considerato, da loro, come una vittoria.

Oggi sappiamo apprezzare la poesia che emana dai racconti della Bibbia, gli slanci lirici dei profeti, il grande fascino dei Vangeli, la dialettica appassionata di san Paolo, e siamo dunque propensi a credere che i cristiani fossero meno sprovvisti di una loro letteratura di quanto non si pensasse a quei tempi. Si potrebbe ritenere che avrebbero potuto trovare, nella loro tradizione, qualche opera da introdurre nelle scuole e dalla quale ricavare temi per le lezioni dei maestri e lo studio degli allievi; ma in quell'epoca nessuno pensava una cosa del genere. Lo stesso rispetto che si esprimeva nei confronti dei libri sacri non permetteva che questi venissero trattati alla stregua di opere letterarie. Se ne apprezzava il contenuto, e non tanto la forma, si cercavano precetti morali e regole dottrinali; chiedere a quei testi di servire da modelli all'arte dello scrivere avrebbe significato sminuirne il valore. «I libri sacri — afferma molto chiaramente lo storico Socrate Scolastico — non insegnano a parlar bene; ma è pur necessario saper parlare bene per difendere la verità».[5]

Per quanto riguarda poi quegli scrittori latini che, a partire dal II secolo, si erano attribuiti il compito di difendere e divulgare il cristianesimo, sembra che anche nei loro confronti non venisse dimostrata molta generosità; confesso che quest'ingiustizia mi sembra del tutto infondata. Non riesco a vedere nulla che potesse impedire a un cristiano di comprenderne il merito e di proclamarlo apertamente. Tertulliano, Minucio Felice, san Cipriano verrebbero considerati in ogni epoca oratori e polemisti di notevole livello; e alla fine di quel III secolo, così privo di scrittori di valore, sarebbe stato naturale che essi figurassero tra gli autori migliori. E tuttavia Lattanzio mostra una notevole freddezza nei loro confronti. Si limita a dire che Minucio Felice è un avvocato piuttosto valido (*non ignobilis inter causidicos*); e Tertulliano gli sembra un uomo molto colto, ma come scrittore lo trova oscuro, con-

torto, farraginoso. Quanto a san Cipriano, Lattanzio sostiene che questo autore tratta in modo esclusivo problemi di dottrina e quindi non può venir compreso da chi non condivide le sue idee. Fa osservare maliziosamente che gli uomini dotti del suo secolo si fanno beffe di lui e addirittura si incarica di riportare le loro maldicenze — che peraltro sono assai mediocri — senza preoccuparsi minimamente di difenderlo. E da tutto ciò trae la conclusione «che la Chiesa è sempre stata priva di difensori abili e colti»,[6] giudizio indubbiamente molto severo. Ma Lattanzio — va ricordato — è un retore e dei retori ha tutti i difetti. Quando si è trascorsa tutta la vita a raccomandare la purezza, la correttezza, l'eleganza, cioè i piccoli meriti del buono stile, si finisce spesso col diventare incapaci di vedere i meriti più grandi. Ci si forma un'idea della perfezione che è fatta più della mancanza di difetti che non della presenza di reali qualità, e alla fine non si è più sensibili a ciò che è nuovo e originale.

Verso la fine del IV secolo, tuttavia, diventa evidente un certo mutamento nell'opinione pubblica. San Gerolamo, che conosce l'ebraico e ha una grande familiarità con i libri sacri, sa apprezzarne meglio la bellezza. «Esiste qualcosa di più armonioso dei salmi? O qualcosa di più poetico dei passi meravigliosi del *Deuteronomio* e dei *Profeti*?».[7] E altrove è ancora più esplicito e risparmia ancor meno le lodi. «David è il nostro Pindaro, il nostro Simonide, il nostro Alceo, il nostro Orazio, il nostro Catullo, il nostro Sereno».[8] Questi accostamenti — certo — dovevano provocare un grande scandalo nei begli spiriti dell'epoca. Quanto agli scrittori ecclesiastici latini, san Gerolamo manifesta una maggiore riservatezza; rimprovera loro molte imperfezioni e non si dichiara interamente soddisfatto da nessuno di essi.[9] Ma comunque bisogna pensare che non li considerasse del tutto spregevoli, dal momento che ha creduto di compiere nei loro confronti la stessa operazione che Svetonio aveva compiuto nei confronti della letteratura profana. Nell'opera dal titolo pomposo *De viris illustribus*, san Gerolamo tratta di tutti gli scrittori cristiani, e parla con grande ammirazione soprattutto di quelli che hanno scritto in latino; alla fine è talmente soddisfatto del lungo elenco di scrittori che è riuscito a presentare, autori di ogni epoca e di ogni livello, che esclama con aria di trionfo: «I vari Celso, Porfirio, Giuliano, che non smettono di abbaiare contro di noi, e i loro accoliti che continuano ad affermare che la Chiesa non ha mai prodotto né filosofi, né oratori, né scienziati, imparino chi sono gli uomini che l'hanno fondata, costruita, abbellita con la loro opera, e la smettano finalmente di pretendere che tra noi esistano soltanto degli sciocchi e degli zotici!».[10] Ma questi sono ancora soltanto elogi vaghi e di carattere generale; sant'Agostino riuscirà a far di meglio. Egli sarà il primo — nel trattato sulla *Dottrina cristiana* — a precisare e definire le qualità letterarie dei libri sacri e degli autori ecclesiastici; sarà dunque il primo a proclamare l'esistenza di una letteratura cristiana.[11]

Quel trattato è un libro di educazione; ma non si rivolge a tutti. Sant'Agostino intende educare soltanto dei chierici. «Ecco ciò che dovranno fare coloro che propongono di studiare le Scritture e di insegnarle, di difendere la vera dottrina e di confutare l'errore».[12] Il suo disegno ha un duplice scopo: intanto vuole insegnare il modo per comprendere

bene i libri sacri e in secondo luogo il metodo che i chierici dovranno adottare per farli comprendere agli altri.

«Per ben comprenderli — suggerisce sant'Agostino — bisogna passare attraverso tre gradini successivi: il primo è il timore, il secondo la pietà, il terzo la scienza».[13] Questa scienza è difficile; essa richiede un lavoro paziente, una lunga preparazione. E fra gli studi preliminari, necessari ad acquisire quella conoscenza, sant'Agostino pone senza esitare proprio quelli che si svolgono nelle scuole. Con ragionamenti molto ingegnosi, dimostra come, per una buona intelligenza delle Scritture, possa servire tutto ciò che viene insegnato nelle scuole, e quindi la grammatica, la retorica, la dialettica, la storia e le scienze naturali. Questa educazione, anche se è impregnata di paganesimo, viene da lui approvata. Si tratta di una sorta di preparazione generale che allarga e rafforza la mente; da questa preparazione trarranno vantaggio altri studi ben più seri. Non è dunque necessario rinunciare a quell'educazione soltanto per le sue origini profane. Una verità, da qualunque parte provenga, va sempre fatta propria: *profani si quid bene dixerunt, non aspernandum*.[14]

Nella seconda parte del libro, sant'Agostino domanda come un chierico che sia già in possesso della piena comprensione delle Scritture possa comunicarla agli altri. È a questo punto che sant'Agostino si trova di fronte al problema dell'educazione che veniva impartita nelle scuole dell'impero; e quindi indotto a esprimere la sua opinione in proposito. Il predicatore non deve accontentarsi del compito di istruire, occorre che egli sappia essere gradevole e riesca a commuovere: questo è appunto l'intento tipico dell'arte della retorica. Ma è conveniente che un oratore cristiano si serva della retorica? Sant'Agostino non ha alcun dubbio in proposito: la sua risposta è affermativa. Dal momento che essa è un'arte che ogni giorno viene usata per sostenere la menzogna, chi oserà mai dire che non sia necessario metterla al servizio della verità? Non sarebbe forse una follia lasciare il vantaggio di saper affascinare e toccare il cuore della gente a coloro che predicano soltanto le false dottrine? «Dato che il talento della parola è un'arte a disposizione di tutti, dei cattivi come dei buoni, per quale motivo le persone oneste non dovrebbero dedicarsi a essa, cercare di impararla, dal momento che i disonesti se ne servono per far trionfare l'errore e l'ingiustizia?».[15] Ma la retorica dove bisogna cercarla? Innanzitutto nelle scuole dove viene insegnata. Sant'Agostino non è affatto un nemico di questo insegnamento: di esso si era nutrito. Esprime soltanto l'opinione che quella disciplina deve essere appresa quando si è giovani; più tardi ci saranno cose migliori da fare. E tuttavia è un insegnamento che egli non crede necessariamente indispensabile, anzi indica il modo per riuscire a farne a meno. «Una persona che abbia una mente viva e perspicace riuscirà ad avere una buona eloquenza anche se si limiterà a leggere o ad ascoltare coloro che sono dotati particolarmente in quell'arte, e non sarà così indispensabile che dedichi tanto tempo alle regole dei retori».[16] Non è il primo che abbia fatto un'affermazione del genere; ma egli esprime una novità molto importante. I libri che consiglia per formarsi all'arte della parola non sono i capolavori classici; per quanto perfetti possano essere quei testi, sant'Agostino parte dal

presupposto che colui che destina la propria vita al ministero sacro non abbia né il tempo né il gusto di occuparsene; egli non deve sottrarre impegno e studio alla lettura dei libri sacri, che dovrà essere l'occupazione principale della sua vita; questi non gli insegneranno soltanto la giusta dottrina; sant'Agostino sostiene che gli insegneranno anche l'eloquenza. Il santo di Ippona dovrà dunque impegnarsi nel dimostrare che coloro che hanno composto i testi sacri, apostoli o profeti, furono grandi scrittori, oltre che grandi dottori della fede, e che senza volerlo e senza saperlo, essi hanno saputo rispettare quelle stesse regole «che i retori sbandierano tanto in alto e fanno pagare a così caro prezzo».[17] Nei testi sacri dunque possiamo vedere dei modelli, esattamente come nei libri degli autori profani.

III

Mi sembra che una conclusione importante si possa trarre da quanto abbiamo detto sinora; cercherò di riassumerla in poche parole.

Il cristianesimo, dal momento in cui iniziò la sua penetrazione tra le classi agiate, si è trovato di fronte a un sistema educativo che godeva del favore generale. Non ha mai nascosto a se stesso il fatto che quell'educazione era contraria ai suoi princìpi, che poteva essere gravemente nociva alla diffusione delle sue dottrine e che, anche per le anime che erano state interamente conquistate alla nuova fede, quel sistema poteva ravvivare il ricordo e il rimpianto per i culti antichi. Possiamo del resto affermare con sicurezza che fu proprio quel tipo di educazione a rendere possibile il prolungarsi della vita stessa del paganesimo e che, nelle ultime battaglie che questo ha combattuto, certo ha avuto come alleati migliori non tanto i suoi preti quanto i grammatici e i retori. Tutto ciò la Chiesa non l'ignorava affatto; ma nello stesso tempo era consapevole che non avrebbe mai avuto abbastanza forza da allontanare i giovani dalle scuole, e finì così con l'accettare di buon grado un male che non poteva in nessun modo impedire. La cosa più straordinaria resta comunque il fatto che la Chiesa, dopo la sua vittoria, quando sembrava pressoché onnipotente, non abbia cercato in nessun modo, per così dire, di farsi parte di quel sistema di insegnamento, cioè di modificarne in qualche modo lo spirito, di introdurvi idee e scrittori propri e di rendere in tal modo quella cultura meno pericolosa per i giovani. Tutto ciò la Chiesa non l'ha fatto. Abbiamo visto sinora come nelle scuole abbia regnato il paganesimo sino al suo ultimo giorno di vita, e come la Chiesa, nel corso di due secoli di dominazione, non abbia saputo o potuto concepire l'idea di creare un sistema di educazione cristiano.

Le conseguenze di questo atteggiamento sono state gravi. Per usare l'espressione di sant'Agostino, il bambino al quale sia stato versato una prima volta il vino dell'errore, ne conserva il gusto per tutta la vita. L'immaginazione e la mente conservano le caratteristiche dei primi anni di vita. È ben difficile dimenticare ciò che si è letto nelle opere di Platone e di Omero, di Cicerone e di Virgilio. Il povero san Gerolamo, al quale veniva rimproverata la sua cultura classica come fosse un crimi-

ne, rispondeva con grande contrizione: «Come volete che possiamo perdere la memoria della nostra infanzia? Posso giurare di non aver mai più aperto gli autori profani dal momento in cui ho lasciato la scuola, ma devo confessare che quando la frequentavo li ho letti. Debbo proprio arrivare a bere l'acqua del Lete, per dimenticare tutto?».[18]

Quando la Chiesa si vantava «di sradicare il paganesimo dalla terra», si trattava dunque di un desiderio vano, dal momento che proprio nel campo dell'educazione essa lasciava al paganesimo una porta aperta, o almeno socchiusa. E da questa apertura è riuscita a passare, e a tramandarsi fino a noi, quasi tutta l'antichità pagana.

Libro III

LE CONSEGUENZE DELL'EDUCAZIONE PAGANA SUGLI AUTORI CRISTIANI

Capitolo 6

IL TRATTATO SUL *MANTELLO* DI TERTULLIANO

I

In quale modo un giovane cristiano poteva conciliare con la sua fede le idee e le impressioni che erano rimaste nel suo spirito, come ricordo dell'educazione pagana appresa nelle scuole?

A tutta prima sembrerebbe che dovesse essere impossibile una convivenza tranquilla di quei due elementi contrari, che anzi essi fossero destinati a combattersi accanitamente, a ricercare l'uno la distruzione dell'altro. Tutto ciò, qualche volta, è veramente accaduto, quella situazione ha prodotto lotte crudeli, che hanno lacerato molte anime pie; ma è anche accaduto spesso che quei due elementi trovassero momenti d'intesa più di quanto non si potesse immaginare. Le due culture sono persino riuscite, attraverso concessioni reciproche, a fondersi insieme e, col passare del tempo, anche a formare un tutto armonioso, grazie al mescolarsi dei residui del paganesimo con i sentimenti cristiani.

Non esiste scrittore di quest'epoca nel quale quei due princìpi opposti non si siano in qualche modo fusi insieme; ciò è accaduto un po' in tutti, sia in coloro che hanno continuato a contrapporsi gli uni agli altri, sia in coloro che hanno tentato di trovare un accordo. Mi limiterò a prenderne in considerazione soltanto alcuni; e non mi dilungherò a studiare la loro vita o l'intera opera. Mi accontenterò di scegliere una delle loro opere, oppure un momento particolare della loro esistenza, e cercherò di delineare il modo in cui quel conflitto si è presentato in ciascuno di essi. A quel conflitto infatti nessuno è sfuggito: era il conflitto tra la memoria dell'educazione ricevuta e la fede cristiana, cioè tra il presente e il passato.

Inizierò parlando di Tertulliano, cioè di uno dei più antichi fra quegli scrittori, e farò riferimento soprattutto a un suo libro: al trattato sul *Mantello*. Ma per capire l'opera occorre avere un'idea sul suo autore. Si tratta del resto di un uomo molto interessante e abbastanza facile da conoscere. È una figura originale, dai tratti spiccati, che si possono cogliere piuttosto chiaramente.

Sulla sua biografia non conosciamo molto. Era originario di Cartagine e visse all'epoca di Settimio Severo. Le sue prime opere risalgono alla fine del II secolo e si suppone che sia vissuto fino alla metà circa

del secolo successivo. Non era un cristiano di nascita e nei suoi scritti ricorderà più di una volta il tempo in cui era sua abitudine attaccare e schernire quella nuova dottrina che ancora non conosceva. Da come ne parla, si intuisce che in quel primo periodo della sua vita egli dovesse considerarsi un acerrimo nemico del cristianesimo; ma una volta abbracciata la nuova fede, ne divenne il difensore più appassionato.

In realtà le persone con temperamento simile al suo non sono rare, neppure nella Chiesa. Si tratta di persone dal carattere molto rigido, tutte d'un pezzo, che professano verità assolute e considerano ogni concessione come una debolezza; anziché evitare le difficoltà finiscono col provocarle, pretendono che le loro opinioni vengano accettate senza discutere e, nello stesso tempo, operano come se volessero renderle sempre meno accettabili; se riescono a urtare la sensibilità comune ne vanno fieri, assumono volentieri atteggiamenti e pose eroiche e si mettono sul piede di guerra a ogni pie' sospinto, hanno quasi il talento dell'insulto, e i loro avversari preferiti sono proprio i migliori amici.

Questi caratteri così violenti godono in generale di grandi vantaggi sulle persone moderate: infatti non soltanto piacciono a chi è violento come loro, per affinità di carattere, ma non dispiacciono neppure agli individui più timidi, sui quali ha grande influenza quella forza di carattere che emana dalle persone decise e sicure di sé, e che sono portati ad ammirare negli altri le qualità di cui si sentono privi. In aggiunta a tutto ciò, Tertulliano era un uomo di genio; possedeva una capacità dialettica estremamente vigorosa, conoscenze vastissime, un modo di esprimersi pungente e personale. La Chiesa, una volta che lo ebbe conquistato, dovette sentirsi molto fiera di lui; fino a quel momento non poteva vantare di avere nel suo seno molti uomini di lettere, e questo fatto sembrava dar ragione ai suoi nemici, che spesso si burlavano dell'ignoranza dei cristiani e affermavano che i più colti fra loro potevano tutt'al più sostenere delle discussioni con dei poveracci o con delle vecchiette. Le opere di Tertulliano rappresentavano una confutazione di tutti quei discorsi di scherno: finalmente la Chiesa aveva un difensore da contrapporre a tutti i begli spiriti che frequentavano le scuole. Quando egli pubblicò, tra i suoi primi libri, un'apologia della religione cristiana, questa suscitò grande ammirazione nella comunità dei credenti e molte sorprese negli ambienti esterni. Fino a quel momento non era mai stata pubblicata in latino nessun'opera di quel genere e di tale importanza.[1] E la novità non risiedeva soltanto nella lingua; la difesa del cristianesimo era presentata in modo originale e del tutto confacente alla mentalità di coloro ai quali il libro era diretto. Gli apologisti greci, a giudicare da quel che ne dice san Giustino, si servivano normalmente di argomenti di carattere generale e filosofico, invocavano a favore del cristianesimo la ragione, il buon senso, l'umanità; più che a un Romano si rivolgevano all'uomo in genere. Ma è proprio il Romano che Tertulliano vuole convincere e si rivolge a lui in qualità di politico e di giurista. Cerca di dimostrare come siano del tutto ingiusti i provvedimenti che vengono applicati nei confronti dei cristiani. Sostiene che la tortura, che è stata inventata con lo scopo di scoprire la verità, non può essere usata per far dichiarare una menzogna. Dimostra come, per distruggere i cristiani, si vadano a ripescare leggi ormai fuori

dell'uso comune, e chiede con coraggio che venga passato un deciso colpo di spugna in mezzo a tutta quella giungla di vecchi plebisciti e senatoconsulti ormai non più vigenti: osserva che, se non ci si decide ad abrogare queste norme una volta per tutte, esse possono fornire armi favorevoli allo scatenarsi di tutti gli odi e di tutte le iniquità. In questo modo di ragionare si riconosce facilmente l'uomo d'affari che era abituato a dibattiti giuridici e che probabilmente ha frequentato il tribunale del pretore. Questa era la novità dell'*Apologia* di Tertulliano. Per quelle sue qualità essa riuscì a colpire non soltanto i Romani, ai quali era espressamente indirizzata, ma anche i Greci i quali, anche se di solito ammiravano soltanto se stessi, si affrettarono tuttavia a tradurre l'opera nella loro lingua.[2] Essa fu dunque fatta propria da tutta la cristianità, diventando così uno strumento di difesa comune a tutta la Chiesa minacciata. Tertulliano rendeva così un grande servizio ai suoi fratelli ma, come vedremo, a causa delle esagerazioni e della violenza eccessiva delle sue considerazioni, finirà più col comprometterli che non con l'aiutarli.

In quel tempo la società cristiana stava attraversando un periodo difficile. Non era più l'epoca in cui la piccola congregazione, composta quasi unicamente da gente del popolo o da stranieri, poteva isolarsi dal resto del mondo; non era più il tempo in cui i fedeli usavano riunirsi pacificamente, nei giorni di festa, in qualche oratorio ignorato da tutti e, per il resto, si dedicavano a occupazioni poco appariscenti, nelle loro botteghe e officine, senza farsi molto notare. A poco a poco, a queste persone ignote e anonime si erano venuti aggiungendo personaggi di una certa importanza, borghesi, ricchi schiavi affrancati, come ad esempio quel Callisto — futuro papa —, che aveva svolto il mestiere di banchiere e, a quanto si dice, era riuscito anche a raccogliere denaro presso i suoi clienti, professori, ufficiali, magistrati e, sotto Marco Aurelio, persino senatori. Questi successi riempivano di gioia Tertulliano il quale diceva, rivolgendosi ai pagani con aria di trionfo: «Noi riempiamo le città, i castelli, le isole, i municipi, le borgate, gli stessi campi, le tribù, le decurie, il palazzo del principe, il Senato, il foro; a voi restano soltanto i vostri templi».[3] Ma questa diffusione tanto rapida, di cui il cristianesimo andava così fiero, non poteva non creargli parecchi problemi. L'antica religione, dopo tanti secoli di predominio, era riuscita a penetrare in ogni aspetto della vita. Su di essa si fondavano la famiglia e lo Stato. Non c'era atto della vita pubblica e privata che non fosse accompagnato da preghiere e sacrifici. Il magistrato municipale, il funzionario dell'impero, il soldato e l'ufficiale non potevano in alcun modo essere dispensati dalle cerimonie che si celebravano in onore dello Stato e del principe. È vero che, normalmente, si trattava di formalità che non impegnavano la coscienza. La religione ufficiale infatti si esprimeva in pratiche esteriori alle quali la maggior parte delle persone attribuiva ben poco significato, tanto da non capire perché si dovessero manifestare tutti quegli scrupoli nei loro confronti. «Perché — si obiettava ai cristiani — non si dovrebbe acconsentire a bruciare un po' d'incenso e a mormorare qualche preghiera davanti alla statua di Giove?». Se quelli si rifiutavano, anche i più pazienti e comprensivi tra i loro nemici, come Plinio il Giovane, finivano col perdere

la pazienza e li trattavano da orgogliosi, testardi, e si convincevano che la loro ostinazione meritasse ogni supplizio. Che cosa bisognava fare, dunque? Diventando cristiani si doveva necessariamente abbandonare il posto che si occupava nel mondo, allontanarsi dalla carriera fino allora perseguita, dimettersi dalle cariche di decurione o di duumviro nella propria città natale, o di tribuno e centurione dell'esercito, o di procuratore di Cesare, di amministratore o di funzionario? E poi, dovendo sfuggire in tutti i modi al contagio dell'idolatria, bisognava allora anche rinunciare a tutte le abitudini della vita più intima, alle riunioni di famiglia o ai convegni degli amici e condannarsi a una sorta di eremo o di secessione, all'interno stesso della propria casa? Queste domande si ponevano con grande preoccupazione in tutta la società cristiana ed erano tanto più drammatiche in quanto gli stessi dottori della Chiesa non davano a esse risposte uguali. I concilianti erano portati a rassicurare le anime turbate e concedevano volentieri degli accomodamenti, che permettessero ai fedeli di conservare la propria fede senza dover abbandonare la loro posizione sociale; ma altri erano molto più rigorosi e consideravano i più piccoli compromessi come delitti.

Non ho bisogno di dire da quale parte stesse Tertulliano. Col carattere che aveva, non ci si meraviglierà del fatto che egli fosse in prima fila tra coloro che non volevano neppure sentir parlare di concessioni. Conserviamo un suo trattato sull'idolatria (*De idololatria*) che è molto noto e che spesso viene citato e analizzato; ma occorre ricordarlo ogniqualvolta si cerchi di farsi un'idea della situazione in cui si trovavano i cristiani in quell'epoca, e dei dilemmi crudeli che essi dovevano affrontare. In quel trattato, Tertulliano parla a modo suo di alcuni dei problemi che i fedeli ponevano con ansia ai dottori della Chiesa. E inizia proprio da quelli che sembrerebbero di più facile soluzione. La prima cosa che si chiede è se un cristiano possa fabbricare idoli; la risposta è assolutamente negativa: facendo ciò, il cristiano serve la causa di una religione nemica. Si ha un bel dire che gli idoli si possono fabbricare anche senza adorarli: «E tu invece li adori — risponde Tertulliano —, in quanto è proprio grazie alla tua opera che possono venire adorati. Non ti accontenti di offrir loro il sangue di un animale, anzi sacrifichi in loro onore proprio te stesso, immoli il tuo genio e come libagione versi il tuo stesso sudore. Anche se non li cospargi d'incenso, fai omaggio della tua arte. Per quegli idoli sei più di un prete, poiché proprio grazie a te essi possono avere dei preti; è proprio il tuo talento che può farne degli dèi».[4] Un divieto di questo genere può sembrare forse naturale in un primo momento; ma se si guarda più da vicino si può vedere come esso vada troppo lontano e, se spinto alle estreme conseguenze, possa produrre risultati gravissimi. L'idolatria regnava ormai da lunghissimo tempo, e l'Olimpo era diventato il luogo naturale al quale si ispirava l'immaginazione artistica. Le scene della mitologia alimentavano continuamente sia la pittura che la poesia; le statue di dèi e dee, in marmo, bronzo o terracotta, popolavano tanto le case quanto i templi. Impedire agli scultori e ai pittori di riprodurre quelle immagini equivaleva a voler prosciugare la fonte stessa della loro ispirazione abituale e proscrivere tutte le arti. Sembrava che la Chiesa non intendesse arrivare a conseguenze così rigorose. Nella pittura decora-

tiva, dove il tipo di rappresentazione ha minore importanza, permetteva che comparisse ogni tanto qualche figura che si ispirava direttamente alla vecchia mitologia. Sulle stesse volte delle catacombe, i luoghi più sacri, si vedono talvolta geni alati, che portano fiaccole e corone, accanto alle figure degli oranti o a Giona sotto il suo albero. Non ci risulta che gli artisti che dipinsero queste immagini profane venissero giudicati peggio degli altri nella comunità cristiana; Tertulliano racconta di alcuni artefici di idoli che raggiunsero persino gli onori ecclesiastici.[5] Ma una debolezza di quel genere provoca il suo sdegno e, ben lungi dal farsi coinvolgere da simili condiscendenze, si compiace nel lanciare una sorta di sfida a tutta quella società che aveva mantenuto così vivo il gusto delle arti. Nel momento in cui essa cerca di rappresentare i propri dèi come esseri bellissimi, Tertulliano prova una gioia insolente nel dichiarare che Gesù Cristo era un uomo brutto.[6] Non va molto lontano dalle rigide prescrizioni del *Deuteronomio*, laddove si vieta assolutamente ogni riproduzione della figura umana o di animali. E se gli artisti protestano, si fa beffe di loro, anzi cerca di dimostrare che non hanno poi così tanto da lamentarsi: non potrebbero fare un uso migliore del loro talento? Chi lavora il legno, «invece di far uscire da un tronco di tiglio il dio Marte», farà bene a fabbricare armadi e cassapanche; coloro che lavorano il metallo potranno benissimo produrre piatti e marmitte. Così non rischieranno nemmeno di restare senza lavoro; spesso c'è più bisogno di marmitte che di dèi.[7] Da battute di questo genere si capisce benissimo come le arti fossero per Tertulliano l'ultima delle preoccupazioni.

Dopo aver condannato i fabbricanti di idoli, Tertulliano si occupa di coloro che lavorano al loro ornamento e alla loro decorazione e poi, via via, di tutti i mestieri che hanno in qualche modo a che fare con l'idolatria: degli architetti che costruiscono o restaurano i templi, dei mercanti che vendono incenso, vittime sacrificali o fiori; e già che c'è, vorrebbe estendere questa severa condanna all'intera attività commerciale: come potrebbe addirsi questa attività a un servitore di Dio, dato che essa si fonda sull'avidità e sulla cupidigia? Qualsiasi negoziante desidera diventare ricco, e per raggiungere questo obiettivo il metodo di cui si serve normalmente è l'inganno e la menzogna.[8] E, comunque sia, esistono alcune professioni dalle quali un cristiano deve in tutti i casi astenersi; ad esempio, non potrà mai fare né il chiromante né l'astrologo: chi tenta di leggere l'avvenire negli astri vuol dire che li considera come dèi, e questo è un palese delitto. Né potrà fare il *lanista* — cioè il maestro dei gladiatori —; il compito del *lanista* è quello di insegnare a questi sventurati come uccidersi a vicenda in modo aggraziato, e il Signore ha detto: «Non uccidere». Ancora, il cristiano non potrà fare il maestro di scuola, né il professore di belle lettere: sarebbe costretto a spiegare e commentare agli allievi libri pieni di favole, a insegnare loro la storia, gli attributi e le genealogie degli dèi. Alla fine, un'esclusione dopo l'altra, l'autore arriva a chiedersi se a un cristiano può essere permesso l'ingresso in una funzione pubblica. Era un problema di grande importanza e sappiamo come esso suscitasse molte discussioni. Ma anche qui Tertulliano non ha dubbi: «Se venisse concesso — afferma — di fare il magistrato senza dover compiere sa-

crifici oppure dover ordinarli, senza dover offrire vittime, senza occuparsi dei templi oppure nominare le persone che se ne occupino, senza organizzare giochi oppure presiedervi, senza dover giudicare della fortuna o della vita dei cittadini, senza condannarli alla prigione e alla tortura, allora si potrebbe decidere che sia ammissibile, per un cristiano, svolgere il ruolo di magistrato».[9] I giochi pubblici, soprattutto, sono le manifestazioni che provocano in lui la più profonda avversione. Nel mondo antico essi erano diventati la più grande passione del popolo. Per i Romani era un tale piacere andare a teatro o al circo che ormai non sarebbero più riusciti a comprendere il senso della vita senza quei divertimenti. Per loro non era concepibile che vi si potesse rinunciare volontariamente. E così non riuscivano a capire perché i cristiani rinunciassero sistematicamente a quegli spettacoli. Arrivavano a sospettare che quell'atteggiamento costituisse per i cristiani un modo per prepararsi al martirio, e pensavano che si privassero dei piaceri della vita solo per soffrire meno nel momento in cui avrebbero dovuto abbandonarla. Tertulliano è spietato nei confronti di coloro che assistono agli spettacoli; considera questo il delitto più grande, un crimine indegno di qualsiasi perdono. Il teatro gli appare come la casa del diavolo: racconta l'episodio di un cristiano, che era posseduto da uno spirito maligno, il quale un giorno si trovava per caso ad assistere a giochi pubblici; quando fu chiamato un esorcista e questi chiese al demone con quale diritto si fosse permesso di entrare nel corpo di un servitore di Dio, quel demone rispose: «L'ho incontrato in casa mia».[10]

Agli astrologi che difendevano il proprio mestiere portando l'esempio dei Re Magi, dei quali il Cristo ha volentieri accettato i doni — il che starebbe a dimostrare che egli non intendeva contrapporsi a loro —, Tertulliano si accontenta di rispondere che, anche se è vero che i Re Magi sono stati ricevuti degnamente alla culla del Cristo, Dio, nel momento in cui li avvertì che dovevano andarsene seguendo un'altra strada, intendeva evidentemente ordinare loro di abbandonare quel mestiere ignobile.[11] E i funzionari pubblici, per farsi perdonare, ricordano che Daniele e Giuseppe sono stati i ministri di un re: «Daniele e Giuseppe — replica Tertulliano — erano schiavi e di conseguenza erano costretti ad accettare le funzioni di cui venivano incaricati. Ma voi potreste rifiutarle dal momento che siete liberi, e invece le andate cercando».[12] Se per disgrazia, in questa lotta piena di citazioni e di sottili riferimenti, quei poveracci, assillati dalle ingiunzioni di quel temibile avversario, si permettevano alla fine di dire, come a noi sembrerebbe del tutto naturale: «Ma di che cosa vivremo?», allora Tertulliano non riesce più a contenere la sua ira: «Perché dite: "Allora diventerò povero?"; ma il Signore non ha detto forse: "Beati i poveri"? "Non avrò più di che mangiare". Ma non sta scritto che non ci si deve preoccupare del cibo e degli abiti? "Avevo qualcosa di mio". Bisogna vendere tutto ciò che si possiede e darlo ai poveri. "Ma che ne sarà dei nostri figli e dei nostri nipoti?". Chiunque pone mano all'aratro e guarda all'indietro è un cattivo operaio. "Ma prima godevo di un certo rango nella società". Non si possono servire due padroni. Se vuoi essere il discepolo del Signore, prendi la tua croce e segui il Signore. Genitori, moglie, figli: Egli ti ordina di abbandonare tutto per andare da Lui. Allorquan-

do Giacomo e Giovanni furono chiamati da Gesù Cristo e lasciarono la propria barca e il proprio padre, e quando Matteo abbandonò il suo ufficio di gabelliere, e gli sembrò che era persin troppo il tempo necessario a seppellire il padre, forse che qualcuno di loro ha risposto al richiamo di Gesù: "Io non avrò di che vivere?"».[13] Questo è il tono usato da Tertulliano nelle sue argomentazioni; non dimostra alcuna pietà per l'inquietudine e il turbamento dei fedeli, sembra anzi provare piacere della disperazione in cui li getta.

Abbiamo già parlato dell'opinione di Tertulliano a proposito dei giochi pubblici e abbiamo visto con quanto rigore proibisca ai cristiani di frequentarli. Quei giochi quasi sempre venivano dati in onore del principe; erano festeggiamenti in occasione dell'anniversario della sua nascita o del suo avvento al trono, oppure di qualche altro evento felice che lo riguardava; rifiutando di parteciparvi, si dava inevitabilmente l'impressione di essere indifferenti o contrari alla sua felicità e alla sua gloria. Quando giungeva a Roma una lettera cinta di alloro e recante l'annuncio di una vittoria, era usanza dei buoni cittadini illuminare la porta della loro casa e circondarla con una ghirlanda di fiori. Nulla poteva apparire più innocente di questo comportamento e anche i cristiani si affrettavano a rendere all'imperatore un omaggio che non sembrava affatto contrario alla propria religione.[14] Ma non è certo questa l'opinione di Tertulliano. Egli ricorda come, secondo gli antichi, la porta della casa fosse un luogo sacro, e che Varrone dice che a essa sono dedicati tre dèi, che hanno il compito di proteggerla. Non bisogna allora pensare che, nel momento in cui si mettono fiori e lumi sulla porta, si finisca con l'onorare degli idoli? In mezzo all'allegria generale le porte dei cristiani, ed esse soltanto, debbono restare nell'oscurità e prive di ornamenti. In questo modo i cristiani venivano additati alla diffidenza dell'imperatore e alla collera del popolo. A maggior ragione occorre che essi rifiutino di mescolarsi, nei giorni di festa, alle manifestazioni di gioia popolare. Per distoglierli da quelle manifestazioni, Tertulliano le dipinge in modo ben poco lusinghiero; si tratta di feste chiassose, disordinate, volgari: «Che belle abitudini: accendere i fuochi davanti alla porta di casa, porre dei tavoli negli incroci, mangiare in mezzo alle piazze, trasformare Roma in uno spettacolo di varietà, versare il vino in mezzo alla strada, correre tutti insieme al solo scopo di insultarsi, venire alle mani e lasciarsi andare a ogni genere di disordine! La pubblica manifestazione di gioia deve dunque equivalere al pubblico disonore?».[15] I cristiani, dunque, mentre tutti gli altri staranno in mezzo alle strade, se ne dovranno rimanere in casa propria: e allora finiranno con l'apparire come gente troppo seria, in mezzo all'allegria generale, e si potrà dire di loro che non approvano la felicità comune, che sono dei malcontenti, dei faziosi, dei ribelli e che a ragion veduta qualcuno li ha chiamati «i nemici del genere umano»! Fra la gente finiranno con l'accreditarsi le accuse calunniose di cui tanto spesso i cristiani sono stati vittime; ma un pericolo di questo genere, neppur lontanamente preoccupa Tertulliano.

Anzi, le calunnie non gli dispiacciono affatto; ne prova gioia, un senso di trionfo e i rimproveri che vengono rivolti alle sue dottrine gli sembrano quasi un omaggio che si è costretti a render loro: «Oh calunnia

— egli afferma —, sorella del martirio, che dimostri e attesti che io sono cristiano, ciò che tu dici contro di me non è altro che una lode nei miei confronti! ». L'amore per la contraddizione, il piacere di disorientare gli avversari sono nella natura stessa di quest'uomo focoso. Egli lavora apertamente con l'intento di allargare il fossato profondo che separa la Chiesa dall'impero; cerca di dimostrare che essi sono inconciliabili e contrapposti. I suoi attacchi sono rivolti preferibilmente contro le opinioni più antiche, contro le massime più rispettate. In una società che, più di ogni altra cosa, onora il matrimonio, che per lunghissimo tempo ha considerato le leggi giuliane e le pene rigorose contro i celibi come una salvaguardia per lo Stato, egli condanna spietatamente le seconde nozze e ammette le prime nozze con molta malagrazia. E se perdona a fatica coloro che hanno una moglie, si congratula apertamente con coloro che non hanno figli: «Esistono dei servitori di Dio che pensano che avere dei figli sia necessario, come se non avessero abbastanza da fare per vegliare sulla propria salvezza. Perché mai il Signore avrebbe detto: "Maledetto il seno che ha concepito e maledette le mammelle che hanno nutrito"? Il Signore ha pronunciato queste parole perché nel giorno del giudizio i bambini rappresenteranno un grande intralcio»; e conclude affermando che coloro che rimarranno senza figli saranno certamente più pronti a rispondere al suono della tromba dell'angelo.[16] Che cosa dovevano pensare di queste strane parole delle persone che erano abituate ad assillare di rimproveri i celibi, a considerare come una disgrazia e una vergogna il fatto di non avere un erede del proprio nome, oppure il fatto di essere gli ultimi a portare quel nome nella propria famiglia? E quelle stesse persone non erano certo meno colpite dal modo in cui Tertulliano parla dei funzionari pubblici. Per un Romano servire lo Stato era un dovere sacro; egli pensava di dovergli tutta la vita e tutte le forze, e Catone era stato oggetto di grande ammirazione per aver detto che «il buon cittadino è colui che si sente responsabile nei confronti della repubblica sia nei momenti liberi che in quelli dedicati al proprio lavoro». Un popolo che da sempre aveva ostentato un rispetto superstizioso per le antiche massime, anche quando ormai non le metteva più in pratica, che cosa mai avrebbe dovuto pensare di una dottrina che faceva nascere degli scrupoli per il solo fatto di ricoprire la carica di magistrato o di pubblico funzionario, per il solo fatto di essere un soldato? Che cosa bisognava pensare di quella setta, quando uno dei suoi capi si permetteva di scrivere senza esitazioni: «Nulla ci è più estraneo degli affari pubblici, *nobis nulla res magis aliena quam publica*»?[17]

Questi sono i princìpi del pensiero di Tertulliano; come si può vedere, egli è contrario a ogni accomodamento, a ogni conciliazione, e in qualsiasi occasione, da quella più grave a quella più futile, si schiera sempre con le soluzioni più rigide. Un atteggiamento di opposizione così violenta doveva fatalmente condurlo a una rottura con la società del suo tempo; di quella società egli ripudia tutti i princìpi, i gusti, le abitudini; un cristiano dovrebbe sentirsi in dovere di tenersene totalmente in disparte. Tertulliano usa tutta la sua capacità dialettica per dimostrare che per il cristiano non c'è posto in quella società e che non può vivere al suo interno senza venir meno alla propria fede. Tale è

lo spirito che anima le opere più importanti di questo autore, ad esempio il trattato sull'*Idolatria* e quello sugli *Spettacoli*. Ho creduto necessario soffermarmi analiticamente su questi aspetti del pensiero di Tertulliano, affinché sia più facile cogliere e apprezzare tutta la distanza che separa questi suoi primi libri dal trattato sul *Mantello (De pallio)* che si pone su un piano totalmente diverso.

II

Innanzitutto vediamo da quale occasione nacque l'idea della nuova operetta di Tertulliano.

L'autore, che aveva la cittadinanza romana come tutti gli abitanti della colonia di Cartagine e portava la toga, un bel giorno decise di abbandonare questo abito per vestirsi col *pallium*, cioè con l'abito greco. In quella sua opera tratterà a lungo delle differenze fra i due tipi di abito, soffermandosi minuziosamente su tutti quei dettagli che sono la gioia e il tormento degli studiosi di cose antiche. La toga era fatta con una grande pezza di lana rotonda, o meglio semicircolare, che a causa della sua stessa ampiezza formava pieghe difficili da maneggiare. Essa poteva coprire il corpo interamente, e il taglio faceva sì che il bordo inferiore fosse orizzontale da ogni parte. Il *pallium*, al contrario, era formato da un pezzo di stoffa quadrato di dimensioni più piccole e più semplice da usare e i suoi bordi inferiori cadevano a punte di lunghezza disuguale. Era un mantello leggero, che poteva essere indossato in modi diversi e che ha reso grandi servizi alla scultura antica.[18] La toga era elegante e soprattutto meno comoda; ma nessuno osava rinunciarvi, nonostante i suoi inconvenienti: era l'insegna del cittadino romano, il quale si rassegnava a morire di caldo sotto quella pesante cappa pur di apparire di fronte alle persone che incontrava come appartenente alla *gens togata*, cioè come una persona che aveva diritto al rispetto di tutti.

Per quale ragione Tertulliano decise improvvisamente di rinunciare alla toga? Quale ragione poteva avere di mutare le sue vecchie abitudini, di lasciar da parte un abito che procurava un senso di vanità e che designava i cittadini che erano padroni del mondo, per prendere l'abito dei vinti? Proprio a questo punto incominciano le incertezze. Di quella decisione si sono tentate diverse spiegazioni, che non mi sembrano del tutto soddisfacenti. L'opinione più antica e che è stata a lungo accreditata sostiene che il *pallium* sarebbe stato l'abito particolare usato dai cristiani, e quindi Tertulliano l'avrebbe adottato al momento della sua conversione. Ma già il filologo Saumaise ha dimostrato che, al tempo in cui Tertulliano scrive quel trattato sul *Mantello*, egli non era più pagano ormai da lungo tempo e aveva già pubblicamente fatto professione della sua fede cristiana e pubblicato opere in sua difesa. Perché dunque avrebbe dovuto tardare ad adottare lo stesso abito dei suoi fratelli, oppure, se avesse deciso di adottarlo dopo essere diventato cristiano, per quale ragione nessuno avrebbe sollevato obiezioni prima di quella sua decisione? Devo aggiungere che nessun autore antico afferma che i cristiani avessero un loro abbigliamento particolare, e che non

è neppure verosimile che una religione proscritta e perseguitata commettesse l'imprudenza di offrire ai suoi nemici un segno di riconoscimento tanto palese. In quel modo, infatti, avrebbe notevolmente facilitato l'opera dei magistrati e della polizia. Per scoprire i cristiani nei periodi delle persecuzioni non sarebbe più stato necessario dover ricorrere a spie e delatori, dal momento che li si sarebbe potuti individuare alla luce del sole. Lo stesso Saumaise, dopo aver confutato in modo convincente questa prima ipotesi, ne sostiene un'altra che mi sembra esposta ad altrettante obiezioni. Dopo essere riuscito a dimostrare che il *pallium* non era l'abito tipico dei cristiani comuni, avanza l'ipotesi che dovesse essere quello dei preti. Per sostenere quest'opinione adduce un'espressione contenuta nello stesso trattato di Tertulliano, secondo la quale sembrerebbe che il *pallium* fosse un ornamento sacerdotale, *sacerdos suggestus*. Anche senza tener conto del fatto che il testo è dubbio e che il significato di quell'espressione è oscuro, si potrebbe semplicemente vedere in essa un'allusione al costume tipico dei preti di Esculapio, che appunto indossavano quell'abito. Ma fra i cristiani i preti non avevano certo maggiori motivi dei semplici fedeli di farsi riconoscere dai loro nemici attraverso l'abito indossato; anzi, dato che i persecutori si accanivano maggiormente contro di loro, dovevano cercare di mascherarsi con maggiore attenzione degli altri. D'altro canto va ricordato che Tertulliano, che effettivamente fu un sacerdote — lo sappiamo attraverso la testimonianza di san Gerolamo —, non sembrava tener molto a quell'incarico. Di solito parla dei preti in modo poco rispettoso e una volta gli accade persino di dichiararsi dalla parte dei laici, quando afferma che costoro, a modo loro, sono anch'essi dei preti: *nonne laici et sacerdotes sumus?*[19] Questi non sono certo i sentimenti di un uomo che voglia manifestare apertamente la sua condizione sacerdotale, né esibirla agli occhi degli indifferenti e degli infedeli fino al punto da mettere a repentaglio la propria libertà e la propria vita. Infine occorre dire che, se fosse vero che il *pallium* era l'abito usato ordinariamente dai preti, la gente di Cartagine, dove molto numerosi erano i cristiani, sarebbe stata abituata a vedere molte persone con quell'abito, e quindi Tertulliano, nel momento in cui decise di adottarlo, non avrebbe certo suscitato molta sorpresa. Ma la meraviglia che scaturì da quel suo gesto sembra dimostrare che esso rappresentava un'indubbia novità. Notiamo di sfuggita che egli difenderà sempre e soltanto se stesso, il che può far pensare che non avesse nessun complice. Viene dunque naturale pensare che, prendendo il *pallium*, non intendesse seguire un costume abituale, ma anzi volesse deliberatamente dare un esempio.

Dal momento che Tertulliano non ha mai spiegato in modo chiaro i motivi che l'hanno indotto a quell'innovazione, siamo costretti a fare delle congetture. Spiegherò dunque quale congettura mi sembra la più naturale. L'ipotesi che faccio è che Tertulliano, nel momento in cui decide di distinguersi dagli altri attraverso l'abito, manifestò la volontà di distinguersi per un suo comportamento. Si trattava di una sorta di dichiarazione pubblica di voler condurre una vita più seria e meno dissipata. A quei tempi non esistevano ancora i monaci; il monachesimo sarà un fenomeno assai più tardo; ma nella Chiesa sono sempre stati

presenti quei bisogni che verranno un giorno soddisfatti dalla vita monastica. In ogni tempo fra i cristiani sono sempre esistite persone che aspiravano alla perfezione e che pensavano che le esigenze del mondo, le occupazioni negli affari, i molli piaceri della famiglia non permettevano di praticare alla lettera e con tutto il rigore necessario i precetti di Cristo. Ogni volta che rileggevano le parole iniziali degli *Atti degli Apostoli*, e rivivevano quei primi anni di santità «quando tutti vivevano insieme, non possedevano nulla di proprio e avevano soltanto un cuore e un'anima», non potevano evitare di sentire una grande confusione in se stessi e cercavano in qualche modo di far ritorno a quel paradiso che era sempre presente nei loro sogni. E allora imponevano a se stessi regole severe e cercavano di condurre, per quanto potevano, una vita appartata. I Greci li chiamavano asceti e, nei paesi occidentali, il loro appellativo era *continenti*.[20] Non si potrebbe allora immaginare che Tertulliano, nel momento in cui si è vestito del *pallium*, abbia voluto fare qualcosa di simile? Certo egli non poteva prevedere il grande movimento che, un secolo più tardi, spingerà i fedeli a ritirarsi nelle deserte solitudini dell'Egitto; sembra anzi che condannasse anticipatamente un atteggiamento del genere. Nella sua *Apologia*, rispondendo a coloro che accusavano i cristiani di essere persone inutili, affermava: «Noi non siamo, come i bracmani e i gimnosofisti, abitanti delle foreste, esiliati dalla vita, *neque enim brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exsules vitae*».[21] È vero che egli intendeva inaugurare una nuova esistenza, ma in un modo diverso, restando in mezzo al mondo e conducendo una vita diversa da quella degli altri. Ma, anche se è vero che biasimava i gimnosofisti, che andavano nel deserto a cercare la perfezione, non rifiutava tuttavia di imitare altre sette filosofiche. Già presso i Greci esisteva l'usanza che coloro che volevano condurre una vita più regolata e non si accontentavano di studiare i precetti della filosofia, ma intendevano metterli in pratica, vestissero un abito particolare. Quando si parlava di costoro, si usava la stessa espressione che verrà adottata più tardi per i monaci: «Ha preso l'abito, *vestem mutavit*». A dodici anni Marco Aurelio prese l'abito del filosofo, cosa che suscitò molta sorpresa, visto che si trattava dell'erede dell'impero; sorpresa tanto maggiore se si pensa che, prendendo il *pallium*, egli doveva condurre una vita più austera e dormire sul duro. Nell'epoca di cui ci stiamo occupando, l'abito filosofico non era sempre portato da persone molto degne. Non mancavano mendicanti e avventurieri che giravano il mondo con indosso un *pallium* logoro: era un modo assai comodo per conquistare a poco prezzo il rispetto degli altri e il sostentamento da parte di qualcuno che ci cascava. È noto l'episodio accaduto a Erode Attico: un giorno uno di questi mendicanti si presentò a lui chiedendo con insolenza l'elemosina in nome della filosofia: «È vero che vedo una barba e un mantello — rispose Erode — ma non vedo un filosofo».[22] Tertulliano non ignora le obiezioni che si potevano fare all'uso del *pallium*; sa benissimo che se ne sono ammantate persone non meritevoli di portarlo, ma la sua speranza è proprio quella di restituirgli tutta la sua dignità facendone un abito cristiano. Ecco dunque il suo progetto: adattare un'usanza pagana al cristianesimo; e così, come già aveva fatto Marco Aurelio, *egli prende l'abito*. In-

tende in questo modo essere all'interno della Chiesa ciò che un filosofo serio e praticante era stato nella società profana, un Epitteto che, anziché seguire le virtù stoiche, obbedisce ai precetti del Vangelo; in breve, voleva essere una sorta di monaco ancor prima che i monaci esistessero.

Ai bei tempi della repubblica, per un Romano era un delitto vestirsi con un abito straniero. Scipione aveva sollevato la pubblica indignazione per essersi mostrato per le strade di Siracusa con i sandali e un abito greco. Più tardi, in un'epoca in cui i costumi non erano più così rigorosi, Cicerone dovette difendere uno sfortunato banchiere suo amico, Rabirio Postumo, il quale, avendo commesso l'imprudenza di prestare troppo denaro al re d'Egitto, per poter recuperare i fondi perduti e ripagarsi col proprio lavoro aveva accettato di diventare ministro delle finanze di quel re. Aveva dovuto così indossare l'abito connesso a quell'incarico e i suoi nemici lo accusarono allora dicendo che, avendo accettato di vestirsi come un Greco, egli aveva cessato di essere un Romano. Ma da molto tempo ormai si era attenuato il rigore in questo campo e molti si permettevano di essere infedeli alla toga. Era un abito maestoso, ma molto scomodo. Come dice Tertulliano, «non esiste vestito al quale si possa rinunciare con maggiore felicità. È proprio il caso di dire che quel vestito lo si porta: non è un qualcosa che copre, ma un qualcosa di cui ci si sente caricati».

Eppure Tertulliano racconta che nel momento in cui osò rinunciare alla toga e prendere il mantello greco, molti ostentarono la propria indignazione. Questo sentimento non doveva essere certo molto sincero e, anche se quelle critiche si ammantavano di pretesti assai onorevoli, in fondo si possono spiegare con motivazioni non molto elevate. Un uomo come Tertulliano, tanto celebre e tanto violento, doveva avere molti nemici e molte persone invidiose di lui. Egli era sempre duro verso coloro che non condividevano le sue opinioni e questi allora si affrettarono a cogliere l'occasione per vendicarsi. E quell'occasione era tanto più favorevole in quanto, attaccando un avversario che non era mai venuto a patti con loro, potevano apparire come difensori delle tradizioni antiche e dell'onore nazionale. Ogni volta che lo vedevano passare per le vie di Cartagine, con la sua aria altera, nel suo nuovo abbigliamento, ostentavano una grande collera e levando le braccia al cielo esclamavano: «Ha abbandonato la toga per il *pallium, a toga ad pallium*!». In un'operetta che trattava della pazienza, Tertulliano esordisce confessando che quella era l'ultima delle sue virtù. Non era certo nel suo carattere sopportare le ingiurie, né lasciarsi attaccare senza difendersi. E proprio per rispondere a questi avversari che, con l'intento di nuocergli, si atteggiavano a patrioti indignati, a sostenitori dei vecchi costumi e delle antiche usanze, decise di scrivere il trattato sul *Mantello*.

Compiere un'analisi di quest'opera — ammesso che ne avessimo il tempo — sarebbe un compito facile; Tertulliano segue fedelmente il metodo che era in uso ai suoi tempi nelle scuole di retorica, che aveva frequentato in gioventù: svolge il suo argomento secondo le regole, partendo da idee generali. Era il metodo che presso i Romani era stato introdotto da Cicerone. Un metodo che questi trovò utile per conferire

ai suoi discorsi quelle qualità che erano apprezzate negli ambienti colti e che rispondevano anche al gusto naturale per l'argomentazione ampia, l'elevatezza e la maestosità del pensiero. Da queste sue inclinazioni derivò quella *copia dicendi* che rese gloriose le sue opere fra i contemporanei. Quel modo di argomentare sarà seguito, dopo di lui, da altri retori che ne trassero grandi vantaggi. Costoro avevano preso la cattiva abitudine di incitare i propri allievi a perorare una causa e il suo contrario; amavano trattare in loro presenza gli argomenti più inusitati, meno ragionevoli, scegliendoli apposta proprio perché erano i più difficili, e quindi permettevano di mettere in piena luce le loro capacità; quando l'uso dei panegirici diventò una sorta di istituzione di Stato, e per i retori fu considerato un dovere pronunciare ogni anno l'elogio del principe o di qualche grande personaggio, essi dovettero tenersi sempre pronti a celebrare persone che non meritavano nessuna celebrazione e quindi a scoprire a ogni costo delle qualità, a vedere sempre pregi in ogni aspetto del loro carattere. Dovevano così fare provvista di argomenti di ogni sorta, che si adattassero a qualsiasi causa, che rendessero possibile lodare tutti i principi con una parvenza di sincerità; non dovevano mai essere presi alla sprovvista. Fu così che vennero in aiuto proprio le idee generali. Abbiamo già visto come sia possibile trovare idee di questo genere assolutamente contrarie l'una all'altra, ma che possono essere trattate in modo da non contraddirsi; anzi, possono essere presentate tutte come egualmente giuste; fu così che, ricorrendo a quel metodo, diventava possibile sostenere con perfetta convinzione le opinioni più opposte. Se un panegirista doveva celebrare un *parvenu*, dichiarava che il più grande merito di un uomo consiste nel fatto di essere debitore della sua fortuna solo a se stesso, cosa che è assolutamente vera. Ma se il suo eroe era il pupillo di una grande casata, allora sosteneva che non v'è gloria maggiore di quella consistente nel saper portare un grande nome; e anche questa non è certo una affermazione falsa. E se l'uomo da lodare era un potente che aveva esercitato la sua autorità in modo mite, questa era l'occasione per affermare che non esiste virtù migliore della clemenza; ma se ci si trovava di fronte a un principe molto severo, allora si poteva dottamente sostenere che la prima qualità di un capo di Stato è la grande energia. Le idee generali, usate in quel modo, servivano dunque a dare una risposta a tutto, e un oratore era così sicuro di non restare mai a corto di argomenti.

Proprio queste idee forniranno a Tertulliano l'argomentazione principale per il suo trattato sul *Mantello*. «Perché — chiede ai suoi avversari — mi rimproverate per aver cambiato l'abito? Non è vero forse che nel mondo tutto cambia?». Ecco un argomento che si presta a essere ampliato; non è un argomento del tutto nuovo, ma certo è ricco di sviluppi, e se Tertulliano avesse voluto trattarlo completamente avrebbe potuto fornirci un'opera enciclopedica. Ma egli si limita a scegliere, nella gran massa di conoscenze che aveva acquisito con le sue letture sterminate, quegli argomenti che meglio si prestavano a una polemica pungente e provocante. Afferma per prima cosa che la natura muta continuamente aspetto, non è la stessa di giorno e di notte, d'estate e d'inverno, durante un temporale o quando c'è bel tempo. In epo-

che molto antiche i mari coprivano le montagne e questo fatto è provato dai resti di conchiglie sulle rocce; i vulcani sconvolgono la terra, i continenti si trasformano in isole, le isole sprofondano negli abissi del mare. Anche gli animali sono soggetti a mille variazioni e coi nostri occhi possiamo vedere come spesso cambino di forma e di colore. A questo proposito Tertulliano non cita soltanto il pavone o il camaleonte, che gli forniscono l'occasione per brillanti descrizioni, ma parla anche della vipera che, a quanto si credeva ai suoi tempi, cambierebbe di sesso, sarebbe maschio nel corso di una stagione e femmina successivamente; e poi del serpente, «che una volta entrato nel suo buco, esce dalla pelle e insieme alle sue scaglie lascia indietro anche i suoi anni».[23] E l'uomo poi, da quando ha cominciato a coprirsi di foglie, quante volte non ha cambiato la materia e la forma dei suoi abiti! Si è vestito di lino, di lana, di seta; e parlando di questi tessuti Tertulliano dà libero sfogo alla sua erudizione, si dilunga sulla loro natura, sui metodi di preparazione, sul modo in cui sono stati scoperti o vengono usati. È un susseguirsi prolisso e lussureggiante di ricordi, allusioni, aneddoti, nozioni tratte dalla mitologia, dalla storia, dalla scienza naturale: e mi riferisco qui alla scienza naturale come era intesa a quei tempi, cioè secondo l'insegnamento di Plinio il Vecchio, che il nostro autore mostra di conoscere con grande maestria, e le cui conoscenze riporta filtrate attraverso tutti i canoni della retorica. A tutto ciò aggiunge una grande quantità di riflessioni morali sui costumi degli uomini e delle donne, senza dimenticare il caso di Achille, che ha indossato i panni dei due sessi, o quello di Onfale, che un giorno ebbe la fantasia di coprirsi con la pelle del leone di Nemea; da tutto ciò Tertulliano riesce anche a ricavare un pretesto per indignarsi a nome di tutti i mostri sconfitti da Ercole, le cui spoglie sono state profanate per un semplice capriccio di qualche cortigiana.

III

Tertulliano è sempre uno scrittore piuttosto oscuro, che unisce alle preziosità del linguaggio espressioni violente e singolari, non sempre comprensibili a prima vista; ma in quest'opera la ricercatezza e l'incomprensibilità oltrepassano tutti i limiti. Sembra che l'autore intenda proporre al pubblico un serie di enigmi. Quando si inizia la lettura del *Mantello*, si ha la sensazione di iniziare un viaggio nelle tenebre. È vero che, dopo un po', chi legge prova la stessa sensazione delle persone che imparano ad abituarsi alla soluzione dei rebus: gli occhi si abituano alla penombra, si incomincia a intravedere qualcosa, si acquista una certa familiarità con uno stile che a un certo punto diventa ripetitivo. Si prova una certa soddisfazione per aver superato la difficoltà e si finisce anche col gustare in una certa misura la lettura. Mi sembra che si possa capire, da queste caratteristiche, a chi Tertulliano intenda indirizzare questo scritto. Anche se qua e là si possono trovare parole ed espressioni popolari, si può essere certi che l'opera non è rivolta al popolo. E in generale va detto che non è abitudine di Tertulliano occuparsi della massa, anche se talvolta ha voluto vantarsi di scri-

vere per essa.[24] Un uomo come lui, portato naturalmente alle sottigliezze e alle esagerazioni, sempre pronto a deviare dalla strada maestra della moderazione e del buon senso, che viene di solito seguita dalle persone di genio più equilibrate — come sant'Agostino —, doveva evidentemente preferire i circoli ristretti e le piccole compagnie, ma questa sua caratteristica non è mai tanto evidente come nel caso di quest'opera. Il *Mantello* si rivolge al mondo ristretto delle persone di studio e degli uomini dotti che frequentano la scuola: soltanto costoro infatti erano in grado di capirlo; anzi, si può dire che Tertulliano si serve di quella lingua tanto faticosa proprio per compiacere quel tipo di persone, e per la stessa ragione si dilunga in tante allusioni storiche e mitologiche, oppure va alla ricerca di espressioni nuove e inaspettate. Quando dice: guardare con gli occhi di Omero, *Homericis oculis spectare*, intende dire «guardare senza vedere»; oppure, quando vuole rappresentare la regolarità delle pieghe formate dal mantello quadrangolare, la chiama *quadrata justitia*; oppure ancora, quando fa un'allusione all'albero che porta la lana (la canocchia) e a certi molluschi dai quali si può ricavare un materiale che serve alla fabbricazione dei tessuti, pretende affermare «che seminiamo e peschiamo i nostri abiti». Tutto il trattatello è scritto, pressappoco, in questo modo. Non si può dire tuttavia che questo sia lo stile abituale dell'autore: era il modo di parlare della società dei letterati. Eppure egli si può considerare il creatore di quei modi di dire; infatti possiamo rintracciarne le origini. Esse risalgono alla scuola brillante, o imbrillantata, di Seneca, il quale voleva mettere dello spirito dappertutto e parlare soltanto in modo figurato. Apuleio, anche lui scrittore africano, ha trovato il modo di aggiungere altre raffinatezze. È nelle sue opere che troviamo in abbondanza tutte quelle frasi spezzate che si susseguono e si oppongono l'una all'altra, a due a due oppure a tre a tre, infarcite di rime o assonanze. Di questi scrittori Tertulliano è il successore, l'allievo, ma spesso oltrepassa i maestri; e, nel trattato sul *Mantello*, è riuscito a superare se stesso. L'espressione di maniera, la frase ricercata, l'invenzione faticosa della novità sono spinte al parossismo, tanto che quel modo di scrivere sembra una sorta di scommessa e pare ispirato al semplice gusto per i giochi della mente.

Ma sono proprio questi gli aspetti che suscitano in noi il maggior stupore. Tertulliano non dà l'impressione di essere un uomo che si diverta a perder tempo in queste faticose elaborazioni infantili. Il fatto è che, a distanza di tempo, siamo di solito portati a semplificare il carattere delle persone e a vedere negli uomini di talento soltanto le loro grandi qualità; così ce li raffiguriamo sempre seri e unicamente preoccupati degli interessi della propria fede. Accade così che questo *Mantello* costituisca per noi una grandissima sorpresa; e questa sorpresa è ancora più grande se, lasciando da parte lo stile con cui è scritto, cerchiamo di penetrare più a fondo nelle idee espresse. Molte di queste idee infatti non siamo certo abituati a trovarle in Tertulliano. E non mi riferisco tanto alle allusioni mitologiche e a tutti quei ricordi della favola mitologica che vengono presentati non solo senza alcuna collera, ma anche con un certo senso di compiacimento: tutto ciò non è nulla di fronte al rispetto che l'autore dimostra nei confronti della filosofia. Infatti non

è sua abitudine, in tutte le altre opere, mostrare molta benevolenza nei suoi confronti; i filosofi sono per lui «mercanti di saggezza e di eloquenza, *sapientiae et facundiae caupones*»; l'appellativo migliore che usa per definire Atene è «vecchia chiacchierona»,[25] e riesce perfino a farsi beffe crudeli di quel «miserabile Aristotele», considerato come l'inventore di una scienza meravigliosa che fornisce i mezzi per dar credito alla menzogna e affossare la verità.[26] Ma qui Tertulliano si esprime in tono completamente diverso; sembra quasi di poter dire che si sia messo sotto la protezione della filosofia. Se il *pallium* può essere indossato con onore, è perché ha vestito uomini saggi, i quali hanno reso i più grandi servigi all'umanità. Siamo ben lontani dall'epiteto di *sapientiae et facundiae caupones* di cui gratificava i filosofi poco tempo prima! Alla fine del suo libro passerà direttamente la parola al *pallium* e, con eloquente prosopopea (non esiste nessun discorso di buona scuola che non sia infarcito di prosopopea), enumera tutte le cause nobili che ha difeso e i grandi colpevoli che ha combattuto: «Anche quando taccio — egli afferma —, perché trattenuto da una sorta di pudore naturale (il filosofo infatti non bada sempre al bel discorso, ma gli basta saper vivere bene), io parlo per il solo fatto di mostrare me stesso. Anche il solo aspetto esteriore di un saggio costituisce una lezione. I cattivi costumi infatti non sopportano la vista del *pallium*». Non si potrebbe immaginare un elogio più completo. E tuttavia, alla fine, Tertulliano dovrà pur rendere omaggio alla sua fede; l'equivoco non può durare fino alle estreme conseguenze. E allora l'autore dovrà dire con chiarezza, a coloro ai quali si rivolge con linguaggio filosofico fin dall'inizio della sua opera, che egli non è in primo luogo un filosofo ma un cristiano. Questa dichiarazione la troviamo nel momento in cui l'autore si congeda dai suoi lettori, e si compone soltanto di poche parole. Dopo aver scritto che il *pallium* è un abito che va associato a una scuola di saggezza divina, aggiunge: «Rallegrati, o Mantello, e trionfa. Tu vieni innalzato a una filosofia migliore, dal momento che ricopri un cristiano».

Che cosa concludere da tutto ciò? Forse, in fondo, Tertulliano era un uomo meno staccato dal mondo di quanto non volesse mostrare, e intendeva mantenere con esso un legame, forse uno solo, un legame che non era riuscito a spezzare. In qualche luogo della sua opera parla senza alcuna simpatia delle persone che, in quei tempi nuovi, si ostinavano a mantenere il ricordo e la curiosità per la vecchia letteratura; ma adesso sembra far parte di costoro, più di quanto non creda. In gioventù ha subito il fascino delle lettere: e da questo male non è mai riuscito a guarire. Oggi ridiamo assai volentieri della vecchia retorica, dei suoi argomenti puerili, dei suoi fiori appassiti, del suo periodare patetico e convenzionale, dei suoi ampi giri di frase che non finiscono mai. Forse bisognerebbe pensare che essa procurava piaceri ai quali ai nostri tempi non siamo più sensibili; infatti sembra che allora nessuno riuscisse a sfuggire al suo fascino, e una volta che un giovane ne era stato, per così dire, stregato, apparteneva ad essa fino all'ultimo dei suoi giorni. Tertulliano faceva parte di questi discepoli fedeli. Non esiste una sola delle sue opere, neppure la più seria e la più profonda, nella quale non trovi modo d'insinuarsi la retorica, e basta un piccolo pretesto perché essa si impadronisca completamente del testo. Se per esempio l'ar-

gomento che tratta porta l'autore a parlare della gente, e soprattutto delle donne, eccolo preso dal piacere del bello scrivere: se la prende coi loro difetti, coi loro umori sempre incerti, con la futilità dei loro gusti e soprattutto con la passione che esse manifestano per l'acconciatura. E lo vediamo così descrivere gli ornamenti di cui le donne amano ricoprirsi, «e quelle pietre preziose che servono per le collane e quei cerchietti d'oro che si mettono nelle braccia e quegli abiti di lana che vengono tuffati in tinte rosso fuoco e quella polvere nera con cui si dipingono gli occhi per renderli splendenti e provocanti».[27] Quel sant'uomo ha dedicato grande attenzione a tutti i fronzoli che detesta e nel descriverli adopera tutte le raffinatezze espressive di cui è capace, tutte le arti del suo linguaggio. Se guardiamo quest'uomo più da vicino dobbiamo rassegnarci: non era un uomo tutto d'un pezzo come voleva apparire; in fondo alla sua anima nascondeva una debolezza segreta, che più di una volta ha preso il sopravvento su di lui. In questo genio così arcigno, in questo pensatore rigoroso che sembrava completamente distaccato dalle cose del mondo e unicamente preoccupato degli interessi del cielo, si celava un'incorreggibile uomo di lettere, che aspettava soltanto l'occasione per manifestarsi. Ed è proprio questo uomo di lettere che ha scritto il trattato sul *Mantello*.

E se volessimo ricercare l'occasione che lo indusse a scrivere quel libretto, non riusciremmo a trovarla; ma forse non è troppo temerario cercare di immaginarla. Ricordiamo che a quei tempi Tertulliano viveva a Cartagine e che non esisteva nessuna città nella quale fosse tenuta in maggiore considerazione l'arte della letteratura: «Qui — diceva Apuleio — tutti conoscono l'eloquenza: anche i bambini la imparano, gli uomini la praticano, i vecchi la insegnano»; e prosegue descrivendo tutta una folla di amatori del bel parlare, che si accalca nei teatri, nelle conferenze e si sofferma ad analizzare ogni singola metafora, a soppesare e a misurare tutte le parole.[28] In quella città di letterati Tertulliano dovette sicuramente aver riscosso in gioventù diversi successi nell'arte oratoria, e gliene era rimasto un caro ricordo, anche se faceva di tutto per dimenticarlo. Ad esempio quel libro che egli scrisse contro il matrimonio, e che san Gerolamo giudica «infarcito di luoghi comuni, con uno stile da retore»,[29] dovette certamente riscuotere un grande successo presso tutti i letterati affamati di retorica. Posso immaginare che costoro avessero assaporato molto meno le belle opere scritte da Tertulliano dopo la sua conversione, ricche di pensieri e di riflessioni profonde, ma altrettanto povere di retorica e luoghi comuni. Dovettero certo pensare che in Tertulliano si fossero indebolite le capacità letterarie e certo ne attribuirono la responsabilità al cristianesimo. Del resto era un'opinione diffusa che il cristianesimo fosse una dottrina contraria alla cultura, tanto che, un po' più tardi, Rutilio lo paragonerà alla maga Circe, che tramutava gli uomini in animali. È dunque verosimile che molti manifestassero una sorta di compassione verso questo povero Tertulliano che era caduto nella trappola di quella dottrina e insinuassero che egli non sarebbe più stato capace di scrivere le belle opere che scriveva un tempo. Quei rimproveri dovettero colpire la vanità dell'uomo di lettere, e quella vanità, sentendosi punta nel vivo, ebbe un'ultima impennata. Tertulliano aveva accettato di buon grado la ri-

nuncia a tutto: «Non ho più nostalgia né del foro, né del campo di Marte, né della curia; non mi occupo di alcuna funzione pubblica. Nessuno può dire di avermi più visto salire sulla tribuna o sedere sullo scranno del pretore. Non ho più alcuna velleità di fare una qualsiasi violenza alla giustizia; non mi agito più per una causa dubbia. Non sono né giudice, né soldato, né maestro. Mi sono allontanato dalla massa del popolo, *secessi de populo*». E tuttavia teneva sempre alla sua reputazione di uomo di cultura e soffriva se essa veniva contestata. Dal momento che lo scandalo che aveva suscitato, abbandonando la toga per indossare il *pallium*, aveva ravvivato le maldicenze, gli fu impossibile trattenersi. E allora, rispondendo ai suoi calunniatori, volle dimostrare che non aveva perso nulla e che la sua decadenza era stata annunciata troppo in fretta. Per combattere quegli avversari, riprese in mano le sue antiche armi, per dimostrare che era sempre in grado di servirsene. Per un momento tornò a essere quel retore e anche quel filosofo che era stato un tempo. E si lasciò andare a tutte le metafore che sorgevano dalla sua immaginazione, mise in opera la sua grande erudizione, il suo scrivere si fece più manierato, ricco di sottigliezze, più raffinato di quanto mai fosse stato prima; volle superare se stesso. E il risultato di questo proposito fu il trattato sul *Mantello*.

Allora non possiamo non chiederci: quando un uomo della sua tempra, con la grande determinazione e il grande rigore nelle idee che professava, tanto geloso della purezza della sua fede, un uomo che considerava dovere dei fedeli rompere del tutto con la società pagana, ripudiarne gli usi e le opinioni, si è lasciato dominare dai suoi ricordi di scuola al punto di arrivare a scrivere un trattato come il *Mantello*, non potremo forse concludere, a ragione, che nessuno avrebbe potuto sottrarsi al fascino di quel sistema scolastico?

Capitolo 7

L'*OCTAVIUS* DI MINUCIO FELICE

I

L'influenza degli studi classici è ancor più visibile in Minucio Felice che non in Tertulliano. Di quell'autore ci è rimasto un solo libretto, del quale si è conservato un unico manoscritto, che peraltro non porta il suo nome.[1] Quest'opera tuttavia ha sempre fatto la gioia degli amatori di squisitezze letterarie. Halm lo definisce un «libro d'oro»; e Renan lo considera «la perla dell'apologetica cristiana».

Si tratta di un dialogo in stile ciceroniano, nel quale compaiono soltanto tre interlocutori, Minucio e due suoi amici. Cicerone, che nei suoi dialoghi filosofici si era sempre ispirato agli stoici, si differenziava da costoro per il fatto di non presentare come eroi i personaggi dell'antica mitologia, bensì dei Romani illustri, oppure anche persone della sua famiglia o della cerchia ristretta dei suoi amici. Minucio ha seguito il suo esempio. I suoi personaggi sono reali: di questo fatto abbiamo assoluta certezza almeno per due di essi e possiamo presumere che anche il terzo lo sia. Il primo è l'autore stesso, che peraltro appare nella sua opera con un ruolo piuttosto modesto; egli era un avvocato che, a quanto si dice, godeva di una certa reputazione.[2] Benché esercitasse la sua professione a Roma, non era Romano di nascita, ma proveniva dall'Africa, dove presumibilmente aveva trascorso la giovinezza.[3] Perché avrà mai abbandonato il suo paese d'origine e per quale ambizione un giorno si sarà deciso a recarsi nella capitale dell'impero? Non lo sappiamo. Forse la tentazione è nata per seguire l'esempio di un suo compatriota, l'oratore Frontone, che aveva fatto una brillante carriera a Roma ed era diventato il maestro e successivamente l'amico di un imperatore, nonché uno dei personaggi più importanti del suo tempo. In Africa si era diffuso l'amore per l'arte della parola; le scuole di Cartagine sfornavano retori di grande abilità, la cui fama giungeva molto lontano, e in quel paese dalla civiltà così recente si stava formando una letteratura africana. Si può dunque immaginare che, in seguito ai successi ottenuti nel suo paese, Minucio Felice sia stato indotto, come più tardi accadrà a sant'Agostino, a ricercare un ambito molto più vasto per il suo talento, e per ottenere ricompense più onorevoli. Se veramente il suo sogno fosse stato quello di raggiungere la grande fortuna di Frontone, non ci risulta che si sia realizzato; non diventerà né pretore né

console, come era accaduto al suo compatriota, anche se fece dei tentativi in quel senso. Convertitosi al cristianesimo, si tenne lontano dalle cariche pubbliche: era sua opinone che un cristiano dovesse rifiutare gli onori e non gli si confacesse l'abito con gli ornamenti di porpora.[4] Questo è tutto quanto sappiamo di Minucio. Per una felice coincidenza ci sono pervenute alcune informazioni riguardanti un altro interlocutore di quel dialogo, Cecilio Natale, che è il difensore del partito dei pagani. Egli era originario di Cirta,[5] la città più importante della Numidia, che prenderà più tardi il nome di Costantina; in questa città è stata rinvenuta tutta una serie di iscrizioni che verosimilmente lo riguardano;[6] da esse apprendiamo che si trattava di un uomo ricco, che ricoprì le più alte cariche del suo paese e anche nelle città vicine e che, per riconoscenza degli onori che aveva ricevuto, si mostrò molto generoso nei confronti dei suoi compatrioti. Non si accontentò soltanto di versare sessantamila sesterzi come contraccambio delle cariche municipali ricevute (è noto che a quei tempi erano i funzionari a pagare gli amministrati); fece costruire anche delle statue in onore dell'imperatore, un edificio tetrastilo, molto probabilmente qualche tempio, e organizzò giochi pubblici che durarono per sette giorni; infine costruì un arco di trionfo del quale ci è rimasta qualche pietra. A quell'epoca Cecilio era ancora pagano, come risulta dal fatto che organizzava giochi per il popolo, tuttavia si può osservare come le statue che fece costruire abbiano una caratteristica singolare: la prima rappresenta la Sicurezza del secolo (*Securitas saeculi*); un'altra l'Indulgenza del padrone (*Indulgentia domini nostri*); la terza la sua Virtù. È il trionfo dell'astrazione. Non può venire il sospetto che, prima di convertirsi al cristianesimo, Cecilio avesse frequentato una di quelle sette filosofiche che ripudiavano un'eccessiva individualizzazione degli dèi e che per così dire si rifugiavano nel vago dell'allegoria per evitare di attribuire a essi lineamenti troppo personali e di rappresentarli con figure troppo umane? Il principe di cui Cecilio glorifica l'indulgenza e la virtù era Caracalla, che nelle province non era detestato quanto lo era a Roma, e da questo elemento possiamo ricavare la data approssimativa del dialogo: probabilmente fu scritto intorno all'anno 215. Il terzo e più importante degli interlocutori del libretto, Ottavio di Giano, che dà il nome all'opera, è il personaggio che conosciamo di meno. Tutto quel che sappiamo di lui è che, come i suoi due amici, era africano.[7] Sposato e padre di famiglia, era venuto a Roma per curare i suoi commerci. Di lui si dice che fu il primo ad abbracciare il cristianesimo e che dovette godere di grande autorità all'interno della sua setta;[8] e si comprende fra le righe che dovette avere qualche influenza nella conversione di Minucio Felice. È proprio lui, infatti, che s'incarica di rispondere alle obiezioni di Cecilio, che era rimasto pagano, tanto che finirà per conquistarlo alla propria fede.

Dal momento che i personaggi sono reali, si ha la tentazione di credere che anche le circostanze concrete potrebbero essere reali. Nulla ci impedisce di pensare che i fatti si siano svolti pressappoco nello stesso modo in cui Minucio li presenta. La conversione di un uomo ricco tenuto in grande considerazione, un magistrato di una grande città, qual era Cecilio, doveva essere un vero e proprio avvenimento per una pic-

cola comunità dove certo non abbondavano i potenti della terra; si può allora immaginare che Minucio Felice ricordasse volentieri quell'episodio e che dopo la morte del suo amico abbia sentito lo stimolo di raccontarlo.

L'occasione della conversazione è un viaggio di Ottavio a Roma. Minucio e il suo amico, che non si vedevano da lungo tempo, trascorrono due giorni interi a raccontarsi tutto ciò che hanno fatto in quel periodo; poi, visto che sopraggiungono le vacanze di settembre e i tribunali sono chiusi, decidono di recarsi a Ostia, «l'affascinante Ostia», come la chiamano, dove potranno rilassarsi, fare dei bagni e continuare le loro interminabili conversazioni. Un'idea del genere oggi non verrebbe in testa a nessuno. La spiaggia di Ostia è un deserto appestato, dove regna la malaria;* in autunno i viaggiatori non si azzardano più a passare da quelle parti. Ma al tempo dei Romani era un luogo di villeggiatura, nel quale avvocati e professori andavano per riposarsi dalle fatiche delle grandi città.

Ed ecco come inizia la discussione. Ottavio e Minucio hanno portato con loro, a Ostia, Cecilio, che condivideva con essi un'intima amicizia, pur essendo rimasto pagano. All'alba essi passeggiano lungo la riva del mare, «accarezzati dall'aria fresca del mattino che ravviva le loro forze, felici di calpestare la sabbia umida che cede sotto il loro passo»; scorgendo una statua di Serapide, Cecilio la saluta, secondo l'uso, avvicinando la mano alle labbra e mandandole un bacio. Ottavio, nel vedere la scena, si volge verso Minucio e gli dice: «A dire il vero, mio caro amico, non è bene abbandonare un uomo che vi ama e che sta sempre con voi agli errori di un'ignoranza volgare, e permettergli, in una così bella giornata, di rendere omaggio a delle pietre, soprattutto se si considera che anche voi siete responsabile, quanto lui, del suo vergognoso smarrimento». La passeggiata continua su quella riva splendida; i tre amici vanno avanti e indietro tra le numerose barche tirate in secco, che formano una meravigliosa coreografia, guardando i bambini che si divertono a far rimbalzare le pietre sull'acqua; ma Cecilio non prende più parte alla conversazione, se ne sta tutto serio e preoccupato; forse la grazia sta già penetrando silenziosamente nel suo cuore, oppure, più semplicemente, egli prova tristezza per il fatto di non sentirsi in accordo con i suoi amici? Alla fine chiede che si discuta; vuole esporre ai due compagni tutte le ragioni che lo tengono legato alle antiche credenze e vuole sapere il motivo per cui essi le hanno abbandonate. Giunti alla fine del molo, i tre amici si siedono sui blocchi di pietra che proteggono il porto, e così ha inizio la discussione.

II

Il primo a prendere la parola è Cecilio, che intende difendere la vecchia religione e criticare la nuova. Parla con grande vigore e capacità espressiva, e questo fatto un po' ci sorprende se pensiamo che il suo di-

* Ricordiamo che la prima edizione francese di questo testo risale all'anno 1891. [*N.d.R.*]

scorso, nel quale il cristianesimo viene fortemente maltrattato, è pur sempre l'opera di un cristiano. Quel discorso rappresenta dunque un atto di imparzialità di cui va reso merito a Minucio. Di solito, infatti, quando in uno scritto si propongono obiezioni rivolte a se stessi con l'intenzione preordinata di rispondervi, si fa in modo che il trionfo finale sia garantito. Senza volere, non si sfugge alla tentazione di presentare già indeboliti gli argomenti che si debbono confutare, in modo che quest'opera risulti più agevole. Minucio tuttavia è più generoso: il suo esponente del paganesimo non ha quell'atteggiamento ridicolo che talvolta si attribuisce ai personaggi immaginari di cui ci si serve per esprimere le idee contrarie alle nostre; Cecilio al contrario si presenta come un uomo sensibile e pieno di spirito e i suoi pregiudizi sembrano fondati su motivazioni molto apprezzabili. Qualcuno si è persino domandato, leggendo questo discorso che tanta forza esprime nelle sue argomentazioni, se per caso non ci troviamo in presenza di un atto di accusa autentico, che sarebbe stato rivolto contro i cristiani da qualche loro nemico; Minucio, secondo questa ipotesi, si sarebbe limitato a trascrivere le critiche principali, anziché darsi la pena di inventarle. Era già successo, ad esempio, che Origene riproducesse esattamente, nella sua opera di confutazione, alcuni scritti di Celso, così come san Cirillo aveva fatto con quelli di Giuliano. Più precisamente, dal dialogo stesso risulta che qualche tempo prima l'oratore Frontone aveva attaccato i cristiani con molta violenza. Non si potrebbe supporre allora che Cecilio, il quale fa riferimento al pensiero di quell'oratore, non abbia fatto altro in realtà che riprodurre le sue parole e, in tal modo, abbia fatto pervenire fino a noi una delle opere del maestro di Marco Aurelio?

Se Minucio Felice non avesse dichiarato nella sua opera per ben due volte quella circostanza, non avremmo mai saputo che un uomo come Frontone, che sembra soprattutto preoccupato della sua arte retorica e dei problemi un po' futili del bel parlare, avesse in qualche modo partecipato a dibattiti tanto seri. Non sembra verosimile che egli abbia mai scritto contro il cristianesimo una lunga opera polemica, paragonabile a quella di Celso. Infatti Minucio afferma esplicitamente che si trattava di un discorso (*Cirtensis nostri oratio*)[9] e questo fatto non può sorprenderci, dal momento che sappiamo che Frontone è sempre stato soltanto un oratore. Se proviamo a immaginare le circostanze in cui poté essere tenuto un discorso del genere, mi sembra che possiamo ipotizzarne due soltanto: o esso fu pronunciato in Senato per fare appello alla severità dell'imperatore nei confronti dei cristiani, oppure fu composto semplicemente in occasione di qualche disputa giudiziaria. Può essere accaduto che Frontone, trovando fra i suoi avversari un cristiano, abbia usato il metodo oratorio consistente nell'attaccare tutti i cristiani pur di riuscire a colpire con certezza quel suo nemico. Era questo un procedimento messo in uso da Cicerone, il quale non esitava a maltrattare tutti i Galli, gli Alessandrini, gli Asiatici o gli Ebrei, quando poteva trarne qualche vantaggio in una sua causa. Quest'ultima risposta mi sembra la più verosimile. Infatti sarebbe difficile spiegare la scarsa risonanza avuta da questo discorso di Frontone, se non formulando proprio l'ipotesi che egli si sia occupato dei cristiani solo per

caso, e nel corso di causa privata; se un personaggio di tale importanza, che mantenne una grande fama fino agli ultimi giorni dell'impero, avesse dedicato un intero discorso di critica e di attacco contro i cristiani davanti al Senato, mi sembrerebbe evidente che esso sarebbe stato ricordato da molti altri, o almeno ne sarebbe rimasta qualche traccia. Comunque sia, è certo che Frontone non dovette darsi molta pena a studiare la dottrina dei cristiani prima di attaccarli. Sappiamo che era abitudine diffusa ripetere gli stessi rimproveri che da tempo erano diventati luogo comune per tutti. A quei tempi, come accade anche oggi, e come è sempre accaduto, esisteva tutto un repertorio di accuse banali, a uso e consumo dei partiti, che potevano servire gli odi di chiunque, accuse che si ripetevano da secoli, senza per questo perdere di credibilità; per tutta l'antichità, ad esempio, agli uomini di Stato si è rimproverata la venalità, ai generali sfortunati il tradimento e i filosofi venivano accusati di empietà, così come gli scienziati di praticare la magia. Contro i cristiani sin dall'inizio furono lanciate accuse di questo genere, le stesse che erano state usate contro molti altri. Ad esempio li si gratificava con l'appellativo di *atei*: era il termine che veniva usato per tutti coloro che rifiutavano di riconoscere gli dèi ufficiali. Si raccontava, ad esempio, che nelle loro agapi, dove i cristiani assistevano alle cerimonie insieme alle madri e alle sorelle, a un segnale convenuto le luci si spegnevano e adulteri e incesti venivano commessi nell'ombra. Cinque secoli prima, lo stesso delitto era stato rimproverato ai fanatici che si riunivano per celebrare i baccanali.[10] Si affermava anche che i cristiani avevano l'abitudine di tagliare a pezzi un bambino e di darlo a tutti coloro che venivano ammessi ai loro misteri: anche questa era una vecchia favola, ma verrà usata infinite volte; Sallustio racconta pressappoco la stessa storia riferendosi a Catilina e ai suoi complici.[11] Queste, dunque, erano le calunnie che un senatore o un consolare non aveva nessun timore di ripetere, e per le quali non sentiva nessun bisogno di compiere alcuna verifica. «Egli non parla — afferma molto giustamente Minucio — con la serietà e la ponderatezza che dovrebbero caratterizzare un testimone che viene per affermare un fatto; gli basta rivolgerci ingiurie come se fosse un avvocato».[12] È indubbio che, parlando in quel modo, Frontone seguiva ancora le tradizioni dell'antica retorica. Cicerone raccomandava, a coloro che volessero aver successo nell'avvocatura, di abbellire le loro arringhe con qualche piccola menzogna innocente, *causam mendaciumculis adspergere*. Ma quelle menzogne Frontone non aveva nemmeno bisogno di inventarsele; se le era trovate belle e pronte sulla bocca di tutti.[13] E nel momento in cui raccoglieva con cura e riprendeva a suo uso e consumo calunnie che potevano servire a screditare un avversario, restava certo fedele alle lezioni dei suoi maestri.

Il discorso di Frontone doveva essersi ancora conservato all'epoca in cui fu scritto il dialogo di Minucio. Si può forse ritenere verosimile, dunque, come qualcuno ha detto, che Minucio Felice abbia preso gli elementi essenziali di quel dialogo e li abbia messi in bocca a Cecilio? L'ipotesi è seducente, ma non posso ritenerla valida per alcune precise ragioni. Innanzitutto lo stile dei due scrittori è molto diverso. Nell'*Octavius* ritrovo molto meno quell'affettazione e quell'arcaismo espres-

sivo, quelle imitazioni degli autori antichi, che erano una mania vera e propria di Frontone e della sua scuola. Anche se è innegabile che la lingua di Minucio si nutra ampiamente degli autori classici, in molte sue espressioni si sente già un clima di decadenza.[14] Alcuni giri di frase erano un evento singolare oppure un'eccezione nei buoni scrittori, ma in questo caso sono già diventati un'abitudine.[15] Frontone si vantava di essere un purista, un amante della delicatezza espressiva, un artista del buon linguaggio, e negligenze di quel genere l'avrebbero scandalizzato. Ma Cecilio e Frontone non differiscono soltanto per lo stile; sono ancor più lontani l'uno dall'altro proprio per le opinioni espresse. Vedremo come Cecilio tenga in molto onore gli antichi saggi e in qualche modo si rifaccia a Seneca, mentre Frontone provava orrore per la filosofia e ben volentieri si faceva beffe di Seneca. Per quanto si atteggi ad apologista del paganesimo, Cecilio è in realtà una sorta di scettico, che non crede affatto alla religione che vorrebbe difendere; si aggrappa ad essa in mancanza di meglio e per evitare discussioni inutili. Frontone, al contrario, era un credente sincero e un pagano praticante. Egli racconta che faceva sacrifici su tutti gli altari quando accadeva che si ammalasse un suo amico e rendeva visita a tutte le cappelle e compiva atti devoti nei confronti di tutti gli alberi dei boschi sacri. Frontone, dunque, non può rappresentare il modello a cui si è ispirato il personaggio di Minucio Felice. Con ciò non intendiamo concludere che quel personaggio fosse interamente frutto della fantasia; sappiamo al contrario che Minucio si è ispirato a uno scrittore molto autorevole. Ebert ha dimostrato che quel personaggio assomiglia all'interlocutore principale del dialogo di Cicerone *Sulla natura degli dèi*, cioè al pontefice Aurelio Cotta.[16] Minucio, dunque, pensava a Cotta nel momento in cui faceva parlare il suo personaggio pagano, o piuttosto allo stesso Cicerone, dal momento che Cicerone aveva rappresentato se stesso nei panni di Cotta; e, visto che alla fine della sua opera l'autore del dialogo rappresenta un Cecilio convinto dagli argomenti del suo avversario e deciso ad abbracciare la fede che aveva fino ad allora combattuto, forse dovette sembrargli di essere riuscito a portare alla fede cristiana Cicerone in persona. Convertire Cicerone: quale gioia e trionfo per un cristiano amico delle lettere!

Cotta era un grande signore e uomo di Stato, che ricoprì funzioni pubbliche e religiose ed era membro del collegio dei pontefici. Per nascita apparteneva al partito del passato e tutte le innovazioni gli ripugnavano e lo spaventavano. Comunque era stato educato da professori greci e, visto che era un uomo del gran mondo, non poté fare a meno di studiare la filosofia che andava di moda; ma, fra tutte le sette filosofiche, aveva scelto quella che meglio gli permetteva di combattere tutte le altre: è un accademista e, come tale, afferma che se pure esiste qualche opinione probabile, non esiste nessuna opinione certa; con ciò si sente autorizzato a contestare qualunque soluzione, passata o presente, ai grandi problemi. Si serve così della filosofia contro la filosofia stessa. E dato che per un uomo che nega tutto non c'è nulla di più irritante di un uomo che afferma qualche cosa, Cotta maltratta preferibilmente le scuole più dogmatiche. I più insopportabili sono gli stoici; si scaglia soprattutto contro costoro e, nell'attaccarli, attacca altresì le grandi

verità che essi hanno tentato di affermare, soprattutto l'esistenza di Dio e la sua azione sul mondo. Per un pontefice, certo, dubitare di Dio e negare la Provvidenza significa andare un po' troppo oltre; e i suoi avversari non si lasciano sfuggire l'occasione di faglielo notare. Cotta risponde che, pur essendo contrario alle opinioni religiose dei filosofi, intende difendere e conservare la religione del suo paese. «Se è vero — egli afferma — che voglio abbandonare Zenone, Cleante o Crisippo, è anche vero che intendo seguire Ti. Coruncanio, P. Scipione e P. Scevola, che sono stati grandi pontefici».[17] La religione nazionale è un'istituzione come le altre, e proprio per questo bisogna rispettarla. Ma i filosofi, nel momento in cui pretendono di spiegarla, la distruggono.[18] Un buon cittadino l'accetta e la pratica per il solo fatto che essa costituisce il fondamento della vita civile.[19] Non ha certo bisogno che gli si vengano a spiegare le sue credenze; queste gli provengono dai suoi padri, e tanto basta:[20] la dottrina di Cotta è tutta qui.

Quando Minucio Felice fa parlare Cecilio, i suoi occhi sono fissi su quel personaggio ciceroniano. Fra Cecilio e Cotta esistono soltanto le differenze attribuibili al passare del tempo; ma per l'essenziale i loro atteggiamenti sono simili e le loro idee si esprimono allo stesso modo. Cecilio è anch'egli, come Cotta, un accademista, e soltanto per errore può essere stato considerato un epicureo. Fin dall'inizio del suo discorso esprime con chiarezza i suoi princìpi filosofici: «Tutto nelle cose umane è incerto e dubbioso, e possono sì esistere verosimiglianze, ma non esistono verità».[21] La sua scuola è dunque la stessa di Arcesilao e di Carneade, dei quali loda espressamente la tendenza al dubbio prudente, *Arcesilae et Carneadis et academicorum plurimorum tuta dubitatio*;[22] e se il dubbio è legittimo, ciò accade soprattutto quando si vogliono trattare problemi oscuri, per i quali è difficile trovare una qualsiasi soluzione. Perché non fare come Simonide, quando Gerone lo interrogò sull'esistenza degli dèi e sulla loro natura? «Egli chiese un giorno per riflettere, poi un secondo giorno, infine un terzo; e poiché Gerone voleva conoscere la causa di questo ritardo, gli rispose che più ci pensava, meno ci vedeva chiaro».[23] È dunque meglio che l'uomo si abitui a guardare i suoi piedi piuttosto che perdersi nelle nuvole. Socrate aveva ben ragione di dire che tutto ciò che sta al di sopra di noi non ci riguarda;[24] lasciamo dunque dormire quei grandi problemi che la filosofia si pone da secoli e dei quali non ha trovato mai la soluzione. Cecilio pensa che agitare quei problemi significa perdere tempo, e che non si arriverà mai a risolverli; per lui si tratta di misteri che è bene restino nell'oscurità. Tutte le prove che si è cercato di dare dell'esistenza di Dio gli sembrano deboli, e se è vero che è stato elaborato un certo numero di argomenti che sembrano dimostrare che Dio veglia sul mondo, egli può enumerarne altri che lasciano credere che Dio non se ne occupi affatto.[25]

Ma a questa professione di fede che sembra la più decisa che si possa immaginare, segue un voltafaccia inaspettato. Questo scettico, all'improvviso, diventa un credente; il fatto più curioso è che sono gli stessi suoi dubbi su Dio e sulla Provvidenza a ricondurlo alla religione del suo paese. «Più il caso è cieco, più la natura è recondita e meglio conviene restare fedeli alle tradizioni dei nostri avi». Dal momento che tutte

le ricerche che facciamo sull'esistenza e sulla natura di Dio non portano a nulla, che cosa c'è di meglio se non accettare ciecamente ciò che è stato stabilito da coloro che sono vissuti prima di noi?[26] Si tratta, all'incirca, degli stessi ragionamenti di Cotta; fra i due resta la sola differenza che Cotta è pur sempre un uomo politico e quindi non diventerà un credente devoto. Si percepisce benissimo che, nel momento in cui egli pratica i riti istituiti da Numa Pompilio, svolge semplicemente un ruolo, e in fondo al cuore ride di tutto ciò che difende pubblicamente. Cecilio è più sincero e vive in un'epoca di credenti. Se è vero che, nella sua qualità di uomo illuminato, viene ferito dalle superstizioni, non può tuttavia credere che si possa fare a meno di una religione.[27] E dal momento che una religione è indispensabile all'uomo, gli sembra preferibile quella che tanta gloria ha portato al suo paese. Nel suo discorso si intravede come, nonostante il suo evidente scetticismo, egli cerchi soltanto un pretesto per seguire la folla in quei templi che conservano e richiamano tanti ricordi. E una volta che ha oltrepassato quella soglia, viene ripreso da tutte le credenze della sua giovinezza. Accetta tutti i miti e tutte le favole, crede a tutti i prodigi, rende gloria agli oracoli, tratta le divinità come benefattrici del genere umano;[28] attribuisce tutta la grandezza dei Romani alla loro pietà: «essi sono diventati padroni del mondo perché sono riusciti ad attirare presso di sé tutti gli dèi dell'universo».[29] Un'opinione di questo genere è tipica di un uomo del tempo. Era un tempo, infatti, nel quale esistevano pochissimi non credenti, e Cecilio ha ragione quando afferma «che anche coloro che passano tutto il giorno a negare gli dèi credono di vederli e ascoltarli durante il sonno».[30]

La severità che Cecilio mostra verso il cristianesimo si può spiegare facilmente. Abbiamo appena visto come in lui convivano scetticismo e fede; lo scettico e l'uomo di fede si trovano d'accordo nella stessa ostilità verso i cristiani. Si può comprendere come, in qualità di accademico, allo stesso modo di Cotta, egli sia un nemico giurato dei dogmatici. Non può sopportare la gente che non dubita mai di nulla e che, ad esempio, sembra tanto sicura dell'esistenza di un'altra vita. «Ne parlano con tanta sicurezza che sembra che siano appena arrivati dall'aldilà».[31] E ciò che più di ogni altra cosa gli fa salire la collera è il fatto che la maggior parte di quelle persone sono ignoranti e non hanno mai frequentato le scuole. «Come si fa ad accettare senza dolore, senza indignazione, di vedere degli ignoranti, degli illetterati decidere e pontificare sulle cose divine, e risolvere con tanta sicumera problemi sui quali gli stessi filosofi non sono d'accordo fra loro?». Questi sono i rimproveri che lo scettico rivolge ai cristiani; l'uomo devoto è ancora più severo: con una violenza che un po' stupisce in questo uomo saggio e disilluso, egli dichiara «che è impossibile sopportare gente empia e tanto audace da tentare di indebolire o distruggere una religione così vecchia, così utile, così salutare»; e allora tratta quelle persone da sacrileghe, da pezzenti,[32] da miserabili, gentaglia che esce dalla feccia del popolo. Sono uomini delle tenebre, che non parlano in pubblico e diventano loquaci solo se riescono a intrattenervi, da soli, in un angolo nascosto, *latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula*.[33]

III

Cecilio, alla fine, può ritenersi molto soddisfatto di se stesso e pieno di fiducia nella forza dei suoi argomenti. «Che cosa deve rispondere, Ottavio?», dice a conclusione del suo discorso. Ottavio, che non sembra molto turbato da tutta quella sicurezza, prende a sua volta la parola e fa un discorso lungo e articolato. Questo discorso costituisce la parte più importante dell'opera; merita dunque di essere studiato con cura.

Bisogna ammettere che persone come Cecilio e Cotta, che vogliono essere contemporaneamente uomini devoti e scettici, si trovano in una situazione che non è facile difendere; i loro ragionamenti non possono essere sempre molto logici. E Ottavio non si lascia sfuggire quest'occasione nella sua risposta. È strano che si possa dubitare dell'esistenza di Dio in generale e nello stesso tempo si sostenga con accanimento l'esistenza degli dèi particolari di un dato paese; e che, dopo che si è negato l'intervento divino nelle cose umane, si sostenga l'efficacia di un culto, anzi se ne raccomandi la pratica, cioè si esiga che la gente si volga al cielo dopo che le è stato detto che esso è vuoto: non si possono rivolgere preghiere a divinità che non possono ascoltarle. Ottavio ha un qualche diritto a chiedersi se coloro che ragionano in questo modo siano degli ingannatori o degli sciocchi.[34] Sfortunatamente proprio quando ci si vuole occupare di cose religiose — cioè quando si dovrebbe cercare soprattutto di veder chiaro nel proprio pensiero —, accade che ci si preoccupi meno di essere d'accordo con se stessi. Con la migliore buona fede del mondo si cercano compromessi impossibili fra opinioni contrarie; si vogliono conciliare i dubbi suggeriti dalla ragione con le credenze imposte dall'abitudine e dalla tradizione.

Ottavio inizia col difendere, contro l'opinione di Cecilio, l'esistenza di Dio e della Provvidenza e nel far ciò ricorre a tutte le prove che dai tempi più remoti sono state insegnate nelle scuole. Cita Talete, Anassimene, Senofane, Zenone, Crisippo, Platone e persino i bei versi del VI libro del poema di Virgilio. E dopo aver dimostrato che Dio esiste, si tratta di affermare che è un Dio unico. E per dimostrare che le divinità popolari non esistono, che si tratta di astrazioni prive di realtà oppure di uomini ai quali sono stati attribuiti onori divini per riconoscenza, oppure per la paura che si provava nei loro confronti, egli invoca l'autorità di Prodico, Diodoro e soprattutto lo *Scritto sacro* di Evemero dal quale già i padri della Chiesa avevano ricavato tanti argomenti a favore della loro polemica. Cecilio, per far trionfare la sua causa, ha creduto di stupire gli interlocutori parlando insistentemente dei miracoli che gli dèi hanno compiuto a favore di Roma, delle predizioni degli indovini che si sono realizzate, dei successi ottenuti dai generali in conformità agli annunci del cielo interpretati dagli auguri, delle disgrazie accadute a coloro che non si sono conformati ad essi. Ma questo tipo di argomentazione sembra debole a Ottavio; intanto egli incomincia col negare la maggior parte dei miracoli che Cecilio ha elencato con tanto compiacimento. Si tratta di racconti di vecchie nonne. «Se quelle meraviglie fossero veramente accadute, fatti del genere succederebbero ancora oggi; ma dal momento che non ve n'è più traccia, ciò significa

che non sono mai esistiti».[35] Quanto ai miracoli che sembrerebbero maggiormente innegabili, Ottavio non se ne sente affatto turbato. La loro spiegazione è facilissima: si tratta di opere del demonio; infatti, secondo Ottavio, tutta l'antichità testimonia della validità della teoria dell'intervento dei demoni che permette ai cristiani di spiegare tutti i fatti straordinari della mitologia, l'apparizione degli dèi, le statue che parlano, le predizioni degli indovini e così via. Come sarebbe possibile dubitare dell'esistenza dei demoni? «Ne parlano i poeti, i filosofi; lo stesso Socrate li ha conosciuti, e i maghi, e soprattutto il loro capo Hostanes, distinguono i demoni buoni da quelli cattivi; che dire poi di Platone il quale, nel suo *Convito*, ha cercato di determinare la loro natura?».[36]

La seconda parte del discorso di Ottavio è la più interessante. Dopo aver attaccato la religione del suo avversario, dovrà a questo punto difendere la propria. Come abbiamo visto, questa è stata pesantemente maltrattata da Cecilio, il quale, per eccesso di zelo, è arrivato al punto di raccogliere tutte le infamie che circolavano a Roma, da secoli, per infangare tutte le associazioni politiche o religiose che ci si rifiutava di conoscere più a fondo. A quelle accuse banali, riguardanti l'incesto e l'assassinio, Ottavio risponde con una battuta: «A orrori del genere potranno credere solo persone che sono capaci di commetterli». La gente onesta non ha bisogno di aggiungere altro. Per quanto riguarda poi gli altri rimproveri, Ottavio, per confutarli, può ancora far ricorso alle armi che gli vengono fornite dai filosofi pagani: è un buon metodo e lui lo persegue fino in fondo. I cristiani vengono scherniti perché non dubitano che l'anima sopravviva al corpo; non si riesce a sopportare che questi «presuntuosi», come vengono chiamati, parlino con insolente sicurezza dei castighi e delle ricompense dell'altro mondo: ma quelle ricompense e quelle punizioni non sono invenzioni nuove; non è forse vero che le vecchie religioni ne hanno già parlato, nelle loro raffigurazioni dello Stige e dei Campi Elisi? Pitagora e Platone hanno intravisto la possibilità di credere all'immortalità dell'anima e basterebbe questo solo punto di accordo fra la loro dottrina e quella della Chiesa per non doversi più permettere di burlarsi dei cristiani.[37] La stessa cosa vale per la predizione della fine del mondo e dell'incenerimento universale, che costituiscono per i nemici del cristianesimo un eterno argomento di scherno o di collera. Ma costoro hanno ben poco da scherzare, dal momento che già gli stoici annunciavano un momento futuro nel quale il fuoco dovrà consumare la volta del cielo con tutto ciò che vi è racchiuso.[38] I cristiani dicono forse qualcosa di diverso? Qualche volta si rimprovera loro anche la povertà; ci si meraviglia del fatto che a questi uomini che godono del favore del cielo manchi tutto sulla terra e che il loro Dio, che promette loro un'immortalità piena di delizie dopo la morte, non possa dar loro il pane in questa vita. Ma l'obiezione non è seria; Ottavio risponde riprendendo le idee e talvolta le stesse parole di Seneca. È povero — affermava costui — solo chi manca delle cose di cui ha bisogno; ma il cristiano possiede tutto quanto desidera. Dato che i beni del mondo non hanno per lui nessun valore, per il cristiano è indifferente esserne privato. Tanto meno i cristiani vanno scherniti o compianti ironicamente per il fatto che, per difendere la loro fe-

de, accettano volontariamente di essere bruciati vivi o messi in croce. Come osano i pagani, che ricoprono di elogi e portano alle stelle un Muzio Scevola o un Attilio Regolo, insultare dei martiri che, come quelli, si sono offerti alla morte e con tanto maggior coraggio? Non bisogna dire, allora, che Dio li abbandona. Lasciandoli soffrire Egli li mette alla prova e li cinge di corone quando resistono. «Non è forse il più bello degli spettacoli, il più degno di Dio, vedere un cristiano alle prese col dolore, mentre sfida la morte e i carnefici, e nello stesso tempo rimane padrone di se stesso di fronte a re e principi e trionfa dello stesso giudice che ha pronunziato la sentenza?».[39]

È così che facendo ricorso agli stessi argomenti degli antichi filosofi, Ottavio confuta tutti gli argomenti del suo avversario; sta dietro alle sue parole, segue i suoi passi, riprende una per una tutte le sue obiezioni e sembra tenerci a non lasciarne nessuna senza risposta. Eppure esiste un'obiezione alla quale Ottavio non risponde e questo silenzio ci sembra tanto più sorprendente quanto più quell'argomento è di grande importanza: Cecilio ha sempre rimproverato ai cristiani di adorare un uomo che è stato crocifisso per i suoi delitti. «Onorano la croce — ha detto Cecilio — perché la meritano, *id colunt quod merentur*».[40] Si tratta di un insulto crudele; Ottavio avrebbe dovuto sentirsi rivoltare. E poi era proprio quella l'occasione per far conoscere ai pagani quel Cristo che essi oltraggiano. Ci si sarebbe aspettati che Ottavio sarebbe stato ben felice di coglierla. Invece taglia corto, accontentandosi di una frase breve e oscura, che sembra dire che se Cristo fosse stato un uomo come gli altri e avesse commesso qualche delitto, non verrebbe adorato come un Dio.[41] Questo è tutto. Perché dunque si è rifiutato di fornire spiegazioni su un punto così importante? Com'è potuto accadere che, in un'apologia del cristianesimo, egli non abbia voluto pronunciare il nome di Cristo? Non soltanto nell'opera di Minucio è assente Cristo, ma il fatto singolare è che egli non parla né della Bibbia, né del Vangelo, né degli apostoli. Fra tutti i dogmi essenziali della Chiesa, si parla soltanto di quelli che presentano qualche somiglianza con le opinioni dei filosofi. La dottrina della grazia non solo non viene menzionata da nessuna parte, ma sembra persino che venga formalmente contraddetta. Per rispondere alle battute del suo avversario che fa dell'ironia su quegli ignoranti, su quella gente da nulla, che oserebbe dissertare su Dio e sul mondo, Ottavio afferma: «Sappiate che tutti gli uomini, senza distinzione di età, di sesso, di posizione sociale, sono capaci di ragione e di buon senso, e possono giungere con i propri mezzi alla saggezza».[42] Ma se la natura è sufficiente per condurli a quel punto, e se essi non hanno bisogno dell'aiuto di Dio, che ne sarà della necessità della grazia? E Ottavio aggiunge, un po' oltre, che per conoscere Dio, anziché ascoltare gli errori di chi ci circonda, basta interrogare noi stessi, credere in noi, *sibi credere*.[43]

Se dovessimo attenerci a queste affermazioni di Minucio, la sua religione risulterebbe un monoteismo rigoroso, un qualche cosa di simile all'islamismo; non solo essa è priva di dogmi, ma sembra persino che possa fare a meno di un culto. Ai cristiani viene rimproverato, come se fosse un sacrilegio, di non possedere né altari né templi. Ma Ottavio non si preoccupa affatto di quest'accusa: «C'è forse bisogno di innalza-

re a Dio delle statue se l'uomo è fatto a sua immagine? Perché bisognerebbe costruirgli dei templi, dal momento che l'intero universo, che Egli ha prodotto con le sue stesse mani, non è sufficiente a contenerlo? Come sarebbe possibile racchiudere tutta questa immensità in una cappella? Solo la nostra anima deve servirgli da dimora ed Egli chiede che gli consacriamo il nostro cuore. A che cosa potrebbe servire offrirgli delle vittime? Non sarebbe un'ingratitudine, dal momento che Egli ci ha dato tutto ciò che nasce sulla terra per il nostro uso, restituirgli i doni che ci ha fatto? Dobbiamo sapere che le uniche cose che ci chiede sono un cuore puro e una coscienza onesta. Conservare la propria innocenza significa pregare Dio; rispettare la giustizia significa onorarlo. Per propiziarsi il suo favore è sufficiente astenersi da ogni frode, e quando salviamo un uomo da un pericolo compiamo il sacrificio che Egli preferisce. Sono queste le vittime, è questo il culto che noi gli offriamo. Per noi, la cosa più religiosa non è altro che la cosa più giusta».[44] Questa è indubbiamente una bellissima professione di fede; ma anche Seneca sarebbe stato disposto a sottoscriverla. Se la dottrina dei cristiani si fosse limitata a queste argomentazioni di Minucio, il cristianesimo sarebbe stato soltanto una setta filosofica fra le altre.

Dopo che Ottavio ha terminato di parlare, Cecilio si dichiara convinto dalle parole dell'amico. Non dubita più dell'esistenza di Dio o della Provvidenza, riconosce l'infondatezza dei suoi pregiudizi contro i cristiani. Ma, prima di decidersi definitivamente, ha bisogno di qualche chiarimento ulteriore. Non intende più presentare obiezioni, ma chiede, per così dire, un'istruzione supplementare; e visto che il sole si avvia al tramonto, la conversazione viene rinviata all'indomani. Si potrebbe dunque ammettere che ciò che non è stato detto il primo giorno verrà esplicitato nei giorni seguenti. In questo modo l'autore riconosce di non aver esposto, nella sua opera, l'intera dottrina cristiana, e così sembrerebbe che le lacune di questo scritto non debbano indurre a gravi conclusioni.

Ma andrei più lontano: mi sembra di poter dire che, anche se Minucio non si fosse preoccupato di farci sapere che non ha voluto o potuto dire tutto, e anche se non ci avesse lasciato intravedere la sua intenzione di aggiungere alcuni elementi all'esposizione della sua dottrina, tali da farla apparire in una luce nuova, sarebbe comunque possibile indovinare tale possibilità attraverso qualche contraddizione che qua e là l'autore si lascia sfuggire. Per fare un esempio, osserverò come il suo modo di concepire il Dio unico e onnipotente appaia all'inizio molto più astratto e filosofico di quanto non accada alla fine. Infatti inizia col dichiarare che non vuole chiamarlo padre, per timore di rappresentarlo come un essere carnale, né re oppure maestro, affinché non assuma l'aspetto di un uomo. Lo chiamerà allora semplicemente Dio e questo dovrà bastare. «Lungi da noi — afferma — tutti questi abusi di nomi inutili!».[45] E tutto ciò non gli impedisce affatto, un poco più oltre, di usare senza esitazione quegli stessi termini come appellativi di Dio. Nel momento in cui si irrita contro coloro che non vogliono riconoscere la sua potenza, si riferisce alla divinità chiamandola senza alcuno scrupolo *parentem omnium et omnium dominum*.[46] Ma ciò che potrebbe apparire più grave è proprio il fatto che in tutto il corso del-

l'opera Minucio dimostra grande rispetto e ammirazione per i filosofi; attinge il suo pensiero direttamente dai loro ragionamenti, ricerca il sostegno delle loro opinioni e arriva a definire divina la dottrina di Platone;[47] ma ecco, in uno degli ultimi capitoli, cambia improvvisamente tono, senza un'apparente spiegazione; chiama Socrate, il maestro di tutti i grandi saggi, «il buffone di Atene»,[48] e i suoi discepoli diventano dei corruttori e dei dissoluti, «che nel momento in cui tuonano contro i vizi non fanno altro che attaccare se stessi».[49] Tutto ciò non sarà forse indice del fatto che egli ha deliberatamente dissimulato alcuni tratti del cristianesimo, facendolo apparire soltanto per certi suoi aspetti, mentre invece, a momenti, egli sembra dimenticare il ruolo che si è dato, lasciandosi sfuggire la verità? Osserviamo come tutte quelle contraddizioni si trovino solo alla fine del suo discorso. Si direbbe che a mano a mano che il ragionamento prosegue, l'autore si senta più sicuro di sé nei confronti di chi l'ascolta e allora non manifesta più eccessive precauzioni.

Perché, dunque, Minucio si è sentito obbligato a ricorrere a quegli artifici? La risposta è semplice: egli intendeva portare dalla parte del cristianesimo persone che erano fortemente contrarie a quella religione e che fino a quel momento erano state molto lontane dal suo spirito. Se avesse loro presentato subito la propria fede, in tutta la sua completezza e in tutto il suo rigore, forse temeva che avrebbe finito col provocare il loro allontanamento definitivo; così ha ritenuto utile, per disarmare i loro pregiudizi, incominciare col presentare il cristianesimo sotto le fattezze che potevano riuscire più gradite al suo pubblico.

Cecilio aveva affermato più volte che i cristiani non sono altro che un'accozzaglia di poveracci e illetterati, gente di basso rango e priva di ogni istruzione; Ottavio risponde molto duramente a questi insulti. Come abbiamo visto, proclama che tutti gli uomini, senza distinzione di rango e di ricchezza, possono accedere alla verità e ricorda come molti filosofi, prima che avessero una grande fama, fossero stati trattati da ignoranti e da persone da nulla. Tuttavia è pur vero che quell'accusa lo colpisce più di quanto non voglia ammettere. Lascia infatti capire che, anche per il tempo presente, essa non è interamente giusta, che è falso «che i cristiani siano presenti soltanto tra la feccia del popolo».[50] Comunque, il suo scopo è che quell'accusa cessi completamente di avere un qualsiasi fondamento per l'avvenire. Minucio comprendeva benissimo che la vittoria del cristianesimo non sarebbe stata completa e sicura se esso non fosse riuscito a conquistare anche le classi dirigenti e letterate, che sono i ceti che, a lungo andare, trascinano gli altri dietro di sé. Ma per ottenere il loro favore bisognava cominciare col dissipare i loro pregiudizi. Innanzitutto occorreva dimostrare che un cristiano non era, come di solito si credeva, una sorta di selvaggio pronto a distruggere quella civiltà che temeva di accoglierlo nel suo seno; al contrario bisognava affermare che egli era in grado di comprenderla e di integrarsi in essa, ammesso che la società accettasse di dargli un suo posto. La buona società rimproverava ai cristiani di non condividere i suoi gusti e di condurre una vita diversa e separata: questo è un delitto che non viene mai perdonato. Quando si vedevano i cristiani comportarsi come persone isolate dal mondo, che rifiutavano di

prendere parte alle gioie comuni, come era possibile non avanzare il sospetto che essi fossero «nemici del genere umano»? Minucio deve necessariamente riconoscere che essi non frequentano i teatri, si tengono lontani da feste nelle quali è implicato un discorso religioso. Deve anche ammettere — cosa più grave — che essi rifiutano le cariche pubbliche, non intendono essere né funzionari dello Stato, né magistrati nei municipi. Tuttavia intende dimostrare almeno che, per quanto riguarda i normali doveri della vita, i cristiani non si rifiutano di adempierli e per questo fatto porta, più che ragionamenti, prove piuttosto ingegnose. Ebert fa osservare come, nel momento in cui Minucio rappresenta i tre amici che aspettano l'inizio delle vacanze d'autunno per lasciare Roma, egli lasci intendere implicitamente che la religione dei cristiani non costringe i suoi fedeli a rompere con le regole delle professioni che essi esercitano, anzi fa capire come anch'essi abbiano le loro occupazioni e le prendano sul serio come tutti gli altri; e anche quando sono dei *causidici*, com'era il caso di Minucio, si allontanano dal foro soltanto nei periodi in cui i tribunali sono chiusi. Questo era lo stratagemma cui già Cicerone aveva fatto ricorso, nei suoi dialoghi, quando volle rassicurare le persone troppo severe che si erano dimostrate sospettose nei confronti della scienza greca; fingeva infatti di occuparsene soltanto nei giorni di riposo, per dimostrare che quella cultura non distoglieva dalle faccende serie, non faceva perdere tempo e quindi non era affatto incompatibile con le occupazioni abituali. Allo stesso modo Minucio, senza dilungarsi in alcuna dimostrazione esplicita, rappresenta i cristiani come persone per nulla estranee alle occupazioni normali degli uomini e che anzi provano i sentimenti comuni a tutti. Ottavio e l'autore sono legati da un rapporto di grande tenerezza e, per delineare e descrivere la forza di quel sentimento, Minucio usa gli stessi termini che erano stati impiegati da Sallustio per definire l'autentico sentimento dell'amicizia.[51] La bella frase un po' leziosa che descrive il piacere di un padre nel momento in cui vede i suoi bambini mentre fanno i primi tentativi di parlare[52] non è un puro vezzo del linguaggio, come si potrebbe credere; essa ci mostra invece l'intensità dell'amore paterno di Ottavio, e soprattutto che questo amore è uguale a quello che provano tutti. Con queste abili descrizioni Minucio intende far vedere, senza dirlo apertamente, che i cristiani, che qualcuno vorrebbe porre al di fuori dell'umanità, sono persone come tutte le altre, con le stesse occupazioni, con gli stessi affetti e dolori e, quindi, che la società può accoglierli senza timore.

Tutto ciò non toglie che la più grande preoccupazione di Minucio — che rappresenta anche un capolavoro nel suo genere — sia proprio l'impegno da lui profuso nel dimostrare che le credenze dei cristiani, che vengono accusate di essere nuove, si trovano già in parte formulate nella filosofia antica. Oggi sono i nemici del cristianesimo a usare quelle somiglianze per attaccarlo; Minucio, invece, si serve di esse proprio per difenderlo. Già sappiamo come egli non fosse un cristiano per nascita, ma un uomo di lettere convertito; conosceva dunque alla perfezione, e per esperienza personale, l'origine stessa delle resistenze che la società dei letterati opponeva alla dottrina di Cristo: quelle resistenze — possiamo esserne certi — nascevano dal rifiuto da parte di quelle per-

sone di cultura a separarsi da tutte le cose che esse avevano amato nella loro giovinezza, dal rifiuto a dover rinunciare allo studio della filosofia, alla pratica delle belle lettere, al culto delle arti, a tutti quei nobili divertimenti che sembravano costituire il sale stesso della vita. Tutto ciò pareva incompatibile col cristianesimo, dal momento che sembrava l'oggetto della sua più severa condanna; molti, allora, piuttosto che dover rinunciare a tutte quelle gioie, rinunciavano a diventare cristiani. Minucio ha voluto dimostrare che quel sacrificio non era necessario. Invece di insistere, come tanti altri, sulle differenze fra la saggezza antica e la dottrina cristiana, egli mette in evidenza come spesso esistano punti di accordo fra di esse. Si pretende che i filosofi antichi siano avversari assoluti dei discepoli di Cristo: quale errore! «Le loro opinioni sono talmente simili che si è costretti a credere o che i cristiani di oggi siano dei filosofi, oppure che i filosofi antichi fossero dei cristiani».[53] Ed ecco i richiami a Platone, ad Aristotele, a Zenone, a Cicerone, a Seneca; li cita, li commenta, li imita; e ogni volta che trova nelle loro opere qualche opinione che concordi con la sua, sembra quasi rivolgersi agli sdegnosi denigratori del cristianesimo, e voler affermare con aria di trionfo: «Vedete bene, noi non siamo dei barbari! Anche noi possiamo invocare l'autorità di quegli stessi filosofi di cui voi andate tanto fieri. Ben lungi dal condannarci, essi avevano, per così dire, avuto un presentimento delle nostre dottrine, erano già cristiani senza saperlo. Anche voi, così, potete diventare cristiani senza con ciò mettervi in contraddizione con loro, senza dover temere il loro biasimo, senza sentirvi costretti a rinunciare all'ammirazione per la loro grandezza e alla lettura delle loro opere».

Capitolo 8

LA CONVERSIONE DI SANT'AGOSTINO

I

Per comprendere il significato che potevano avere i ricordi dell'educazione classica — per tutti, e anche per quei cristiani che erano tali fin dalla nascita — e per vedere come quella memoria potesse talvolta essere utilizzata in favore e talvolta contro il cristianesimo, non vi è episodio più importante e significativo della conversione di sant'Agostino.

L'episodio viene considerato dalla Chiesa come uno degli eventi più grandi della sua storia. Lo celebra con una festa che ricorre nel mese di agosto. È un onore, questo, che la Chiesa concede soltanto a san Paolo e a sant'Agostino; accostando il maestro e il discepolo, sembra voler dire di essere debitrice della propria dottrina teologica verso quei due santi in eguale misura: quella dottrina infatti, avviata da san Paolo, sarà portata a compimento dal santo di Ippona.

Il grande interesse della conversione di sant'Agostino risiede per noi soprattutto nel fatto che egli stesso l'ha raccontata. Gran parte delle *Confessioni* è dedicata ad essa, anzi si può affermare che quell'esperienza della vita dell'autore costituisce pressoché l'unico argomento dell'opera; i credenti che vogliono edificarsi si rivolgono ad essa per studiare l'avvenimento, così come i profani la studiano per conoscere la storia di un'anima e il suo passaggio dall'incredulità alla fede. Ma ci sono anche altre versioni. Fra le opere di sant'Agostino, ve ne sono alcune che risalgono all'epoca stessa in cui stava attraversando quella crisi che sarà decisiva per la sua vita. Di quel periodo, o di anni a esso vicini, ci sono pervenuti dialoghi filosofici, trattati di grammatica e di letteratura; e spesso egli parla di sé, delle sue esitazioni, delle sue lotte, dei suoi progressi, ed è così che lo vediamo procedere passo passo verso quella perfezione di comportamento e quella serietà di dottrina che costituiscono le sue massime aspirazioni; sono gli stessi avvenimenti che poi saranno raccontati nelle *Confessioni*, ma in quei casi vengono presentati in modo un po' diverso; non cambiano i fatti, ma il tono generale del racconto, e bisogna riconoscere che quelle diverse versioni, per quanto simili nel significato di fondo, non lasciano in noi sempre la stessa impressione.

Tutto ciò significa forse che sant'Agostino nelle *Confessioni* abbia in-

teso alterare volontariamente la verità? Al contrario, tutti concordano sul fatto che il più grande merito di quell'opera sta nella sua sincerità. È una qualità rara in opere di questo genere e posso dire di non conoscerne nessuna che possegga tale qualità nella stessa misura. Non vi si percepisce mai quella sorta di vanità impertinente che provano gli autori autobiografici nel momento in cui raccontano a tutti, con grande confidenza, i loro errori e anche le loro colpe. Agostino non ha scritto il suo libro, come capita di solito, per il piacere di mettersi in mostra e di parlare di sé; il suo pensiero era molto più serio e più elevato. In Agostino è vivo il ricordo della Chiesa primitiva, quando i fedeli che avevano commesso un peccato grave andavano a confessarlo in pubblico e a chiederne perdono a Dio di fronte ai loro fratelli; e ha voluto fare proprio come loro. Ha imitato quei penitenti che univano alla confessione delle loro colpe i gemiti e le preghiere. E come loro, si rivolge continuamente a Dio con trasporto e con effusioni che talvolta ci sembrano monotone; gli ricorda tutti gli errori della sua gioventù, non certo per farglieli conoscere — chi meglio di Lui può saperli? —, ma con l'intento di dare un esempio al peccatore, mostrandogli da quale abisso egli stesso sia stato salvato e dimostrando quindi che non bisogna mai perdere coraggio e dire: «Non posso».[1] La confessione, per essere efficace, doveva essere completa, senza scappatoie o reticenze: il minimo tentativo di dissimulare o di attenuare una colpa sarebbe un delitto, che sottrarrebbe ogni merito di fronte agli occhi di Dio; sarebbe per di più un delitto inutile dal momento che Dio, che vede tutto, ben presto finirebbe per svelare e confondere la menzogna.

E così sant'Agostino ha voluto dire la verità, e per l'essenziale l'ha detta: ha narrato la storia della sua giovinezza come gli appariva nel momento in cui scriveva le *Confessioni*; ma non bisogna dimenticare che ha scritto quest'opera undici anni dopo il battesimo. Non ha potuto perciò evitare ciò che accade a tutti noi nel momento in cui rivolgiamo il nostro sguardo al passato: per quanto si faccia, il presente dà la sua impronta al passato e, quando è trascorso un certo tempo, riusciamo a cogliere la nostra vita precedente solo attraverso le nostre opinioni e impressioni attuali.

II

Sant'Agostino era nato da uno di quei matrimoni misti che erano disapprovati da molti cristiani di rigide vedute e che, tuttavia, erano assai frequenti a quei tempi. Suo padre Patrizio, pagano di nascita, si convertirà soltanto alla fine dei suoi giorni; sua madre, Monica, proveniva invece da una famiglia cristiana. Da subito gli insegnò il cristianesimo; ma il padre, quando il ragazzo fu grandicello, gli impartì un'educazione profana. Agostino, dunque, fin dai primi anni ricevette due impulsi contrari che — almeno così gli pare — potrebbero spiegare le indecisioni e le contraddizioni che hanno caratterizzato tutta la sua giovinezza.

Le parole che, ancor piccolo, aveva udito dalla madre che tentava di trasmettere al figlio la fede cristiana dovettero toccarlo profondamen-

te. Egli amava Monica con passione. Una delle pagine più belle delle *Confessioni* è quella in cui Agostino racconta la conversazione avuta con lei a Ostia, pochi giorni prima della morte della madre. Erano soli, appoggiati a una finestra, e guardando il cielo conversavano con ineffabile dolcezza. Dimentichi del presente, proiettati verso l'avvenire, cercavano di indovinare il significato di quella vita eterna che Dio promette ai suoi eletti. Il loro pensiero saliva, per così dire, sempre più in alto, dalla terra al cielo, dall'uomo all'essere degli esseri. «E mentre così parlavamo e sentivamo soltanto ardore e desiderio per quella vita celeste, le nostre anime, come d'un balzo, riuscirono per un momento a toccarla».[2] Posso immaginare che, nella sua infanzia, nei momenti in cui la madre gli parlava di Cristo, egli avesse già talora provato impressioni simili, «toccando con un balzo dell'anima la vita celeste». Forse lei riusciva a trovare, in quelle occasioni, parole e immagini che l'anima ricorda per sempre. Egli narra come, avendo contratto un'improvvisa malattia che gli fece temere la morte, avesse già chiesto allora con insistenza di essere battezzato; ma, dal momento che la sua malattia non sembrò tanto grave ed esisteva l'usanza di differire il battesimo fino a un'età più adulta, si preferì attendere.[3] Il bambino guarì e giunsero gli anni dell'adolescenza e con essa tutti quegli impulsi passionali ai quali una natura tanto focosa non poteva certo resistere; e quelle passioni ardenti, unite alla grande curiosità dell'animo, lo portarono su altre strade, ma egli non dimenticherà mai le emozioni religiose dei primi anni: queste vivranno sempre nella profondità della sua anima, tanto che si risveglieranno in tutte le circostanze più gravi della sua vita.

Se la madre Monica voleva che il figlio diventasse un perfetto cristiano, il padre intendeva farne soprattutto un uomo con una buona cultura e una buona educazione. Fece grandi sacrifici per riuscire a dargli l'istruzione che caratterizzava le classi letterate dell'impero. Questo piccolo borghese di un'oscura città della Numidia aveva fiducia nel figlio; come già era accaduto al padre di Orazio, che era un ex schiavo, oppure al padre di Virgilio, che era un semplice contadino, anche il padre di Agostino volle che il figlio imparasse tutto ciò che veniva insegnato ai ragazzi appartenenti alle casate più ricche e più antiche. Sfortunatamente le sue risorse erano assai limitate. Fintanto che si trattava di mandare il ragazzo alla scuola di Tagaste, la città natale, o anche a Madaura, nelle vicinanze, la ricchezza del padre fu sufficiente. Ma quando diventò indispensabile che il giovane partisse per Cartagine, si dovette ricorrere all'aiuto economico di un amico. Esistevano a quel tempo, in tutte le città dell'impero, grandi o piccole, alcuni personaggi importanti che i cittadini del luogo si affrettavano a insignire di tutte le cariche pubbliche: decurioni, duumviri, flamini; e costoro, per ricambiare gli onori, erano tenuti a organizzare giochi pubblici, a celebrare feste, a costruire edifici e soprattutto a mostrarsi generosi un po' verso tutti. A Tagaste quel ruolo era svolto da un certo Romaniano. Agostino racconta come nella piccola città si parlasse soltanto di lui; infatti egli aveva poco tempo prima organizzato spettacoli straordinari, in particolare un combattimento fra orsi, e quella liberalità andava certamente attribuita a qualche carica che egli aveva ricevuto. I suoi concittadini, per riconoscenza, avevano posto sulla sua porta un bella iscri-

zione che avrebbe dovuto raccontare alle generazioni future come la municipalità di Tagaste, con una solenne deliberazione, avesse scelto Romaniano come suo protettore.[4] Patrizio era uno dei suoi clienti, forse anche un parente povero, e così aveva più di altri diritto alla sua generosità. Ricevette così da Romaniano tutti gli aiuti necessari per far studiare i figli. Sant'Agostino conservò per tutta la vita grande riconoscenza nei confronti di quel personaggio, tanto che più tardi, quando Romaniano cadrà in rovina a forza di aiutare tutti, Agostino troverà il modo, assai discreto, di testimoniargli la propria riconoscenza.

Dalle *Confessioni* possiamo apprendere nei particolari quale fu l'educazione ricevuta da sant'Agostino. Tanto per cominciare, all'inizio non trasse grande giovamento da tutti gli sforzi che amici e parenti avevano profuso per la sua istruzione. Tutto preso dai piaceri tipici dell'età, ascoltava con orecchie molto distratte le lezioni dei primi maestri e soprattutto il calcolo matematico non era fatto per i suoi entusiasmi.[5] Fu poi la volta dell'insegnamento del greco: di qui aveva inizio l'educazione vera e propria, come accade da noi per il latino. Ma Agostino non provò per quella lingua attrattive maggiori di quelle che aveva provato per l'aritmetica; infatti la sua conoscenza del greco sarà sempre molto limitata. Lacuna assai grave e della quale Agostino dovrà in seguito pentirsi, una volta che la sua cultura sarà diventata ampia e approfondita. Quanto si sarebbe arricchito il suo spirito, se egli avesse potuto leggere Platone nella bellezza del testo originale! E invece ha potuto conoscerlo soltanto attraverso traduzioni spesso mediocri. Tuttavia, a mano a mano che procedeva negli studi della grammatica, vi prendeva sempre più gusto; soprattutto la poesia lo affascinava; la lettura di Virgilio gli procurava grande piacere e pianse leggendo il racconto della morte di Didone: di quelle lacrime più tardi accuserà se stesso, come se fossero state un delitto. Sarà poi la volta della retorica, che susciterà il suo grande entusiasmo: praticava tutti i suoi esercizi con tale superiorità da essere ben presto considerato, da maestri e condiscepoli, un giovane di grandi speranze.

Agostino in quel periodo frequentava le scuole di Cartagine e, come afferma egli stesso, attorno a lui ronzava lo sciame di tutti i possibili piaceri. Cartagine era una città piena di vita, gioiosa, rumorosa, dove la gioventù venuta per istruirsi poteva trovare ogni occasione di divertimento. Vi si celebravano ancora feste pagane. Le processioni della Madre degli dèi, o della Vergine celeste, l'Astarte dei fenici, percorrevano strade e piazze, col loro corteo di preti eunuchi, di donne perdute, di musici che cantavano canzoni d'amore. Era diffusa soprattutto la passione per il teatro, e si andavano ad applaudire le commedie oscene, che mettevano sotto gli occhi dello spettatore le vicende frivole dell'Olimpo. Agostino non resistette certo più degli altri a tutte queste tentazioni e si lasciò andare a quei piaceri con tutta la foga tipica del suo temperamento e della sua età. «Nulla mi piaceva di più che amare ed essere amato».[6] Queste dissolutezze erano così normali che nessuno ci faceva caso; sembra persino che suo padre ne provasse una sorta di gioia segreta. Da autentico pagano, si preoccupava soprattutto di cogliere nel figlio i segni della pubertà nascente per farlo sposare al più presto e avere dei nipotini il prima possibile. Neppure gli amici di fa-

miglia, neanche quelli che erano cristiani, mostravano troppo scandalo per queste follie di gioventù. «Lasciatelo fare — dicevano —: non è ancora battezzato». Soltanto Monica piangeva in silenzio e raddoppiava le sue esortazioni. Ma, vedendosi poco ascoltata e non osando chiedere troppo per paura di non ottenere nulla, si limitava a raccomandare al figlio di non portare turbamento nelle famiglie e di non distogliere mai dai suoi doveri una donna sposata.

E proprio allora, nel bel mezzo di quella vita dissipata, egli ricevette la prima scossa che darà inizio alla sua conversione. Quella scossa gli pervenne dalla lettura di un autore profano. A quei tempi il suo unico studio era rappresentato dalla retorica, alla quale dedicava le ore che gli restavano libere dai divertimenti. È dunque probabile che avesse a che fare solo con opere concernenti l'arte oratoria; ma un bel giorno, non si sa come, gli venne tra le mani un dialogo filosofico di Cicerone, l'*Hortensius*. «Leggendolo — afferma Agostino — sentii che stavo diventando un'altra persona. Tutte quelle vane speranze che avevo fino ad allora perseguito si allontanarono dal mio animo e provai un'incredibile passione e desiderio di consacrarmi alla ricerca della saggezza e di conquistare in tal modo l'immortalità. Così mi levai, o Signore, per dirigermi verso di Voi».[7]

L'*Hortensius* è andato perduto, per cui è difficile sapere che cosa abbia potuto provocare un'emozione tanto viva in un giovane di diciannove anni; i pochi frammenti dell'opera che sono giunti sino a noi, e che sono stati conservati quasi tutti proprio grazie a sant'Agostino, rivelano che conteneva un grandioso elogio della filosofia. Cicerone, nel suo ammirevole linguaggio, esortava i Romani a studiarla, non soltanto per il bene che può apportare alla vita presente, ma anche per i grandi orizzonti che apre su quella futura. «Colui che le dedica tutto il suo tempo — diceva Cicerone — non rischia di essere deluso. Se è vero che tutto finisce con noi, che cosa può esserci di più bello del fatto di consacrarsi, finché viviamo, a studi tanto belli? E se la nostra vita, in qualche modo, continua dopo la morte, non è vero allora che la ricerca assidua della verità sarà stato il modo migliore per prepararci a quell'altra esistenza, e che un'anima che ha imparato a elevarsi da sé grazie a quelle meditazioni e contemplazioni riuscirà a innalzarsi più in fretta verso quella dimora celeste che è migliore di tutte le abitazioni di questa terra?». Quando scrisse quell'opera Cicerone era molto infelice: aveva appena perduto la figlia che adorava; stava assistendo alla rovina del regime politico che aveva servito; non essendo più giovane e non potendo più contare sull'avvenire, sentiva il bisogno di una nuova speranza; e così, mettendo a confronto le miserie della vita terrena con le consolazioni che potevano nascere nell'altra vita, la sua voce finiva con l'assumere accenti personali e penetranti. Agostino ne fu toccato sino al fondo dell'anima. E questa testimonianza non è presente soltanto nelle *Confessioni*, ma anche nelle opere precedenti; in queste ultime però è evidente la differenza di tempi e situazioni. Infatti all'epoca in cui scrisse le *Confessioni*, Agostino era già un cristiano fervente e provava una certa ripugnanza ad ammettere che la sua conversione fosse stata ispirata dalla lettura di un autore profano. E di questo fatto si vendicherà, con scarsa generosità, nei confronti di un pensato-

re che gli aveva reso un così grande servigio. «Si tratta di un certo Cicerone — dirà — del quale si è soliti elogiare assai più la mente che non il cuore». È un'ingiustizia crudele, ma nei *Dialoghi* userà un altro linguaggio: Cicerone sarà considerato un grand'uomo, un saggio il cui nome non può essere pronunziato senza un grande rispetto. Lo chiamerà «il nostro amico Tullius» e ricorderà come prima di lui non esistesse una filosofia romana e come, grazie alla sua opera, la filosofia abbia raggiunto subito un livello di perfezione, *a quo in latina lingua philosophia inchoata est et perfecta*;[8] questi — ne siamo certi — sono i sentimenti che sant'Agostino conserverà dopo la lettura dell'*Hortensius*.

Eccolo, dunque, conquistato alla filosofia; il nuovo discepolo non dovrà far altro che proseguire sulla strada che l'*Hortensius* gli aveva dischiuso e passare dallo studio di Cicerone a quello dei grandi saggi della Grecia, che erano stati i maestri del filosofo romano; e, poi, ricavare dalle loro opere una propria dottrina e conformarsi ad essa. Ma non è questo che accadde. Alla filosofia era stato attratto da un primo grande slancio, ma un secondo slancio lo porterà molto più lontano. Senza che forse ne fosse cosciente, l'*Hortensius* aveva riacceso nel suo animo ricordi più antichi che vi erano rimasti sopiti. Anche Monica, un tempo, gli aveva parlato della vita eterna, ma in modo del tutto diverso e se il suo pensiero riandava alle meravigliose descrizioni che la madre aveva dipinto con la sua voce, e che avevano incantato la sua infanzia, allora non si sentiva più soddisfatto di tutte quelle speranze di immortalità, così fredde e incerte, che i saggi dell'antichità avevano proposto all'uomo. A mano a mano che in lui si risvegliavano le pie emozioni dei primi anni, i sistemi filosofici gli apparivano sempre più come sistemi vuoti e incompleti. «In essi mancava il nome di Cristo, quel nome che avevo succhiato insieme al latte sulle ginocchia di mia madre e che viveva ancora al fondo del mio cuore; e allora compresi che non mi sarei mai più accontentato di una dottrina nella quale quel nome fosse assente, qualunque verità tale dottrina potesse contenere, e per quanto potesse essere stata esposta con grande eleganza».[9]

Agostino sentì dunque il bisogno di far ritorno al cristianesimo. E allora si accinse a leggere le Scritture; ma dovette fermarsi subito, dopo le prime pagine: per un uomo che si era nutrito di retorica per tanto tempo, quella era una lettura ripugnante. Una volta che si è rimasti affascinati dalle letterature classiche, diventa difficile riuscire a comprendere scritti tanto diversi. Esse imprimono nel pensiero un modello che sembra tanto semplice, tanto naturale che pare impossibile che l'espressione letteraria si possa svolgere in qualche altro modo. Si rimane come incantati di fronte a quei periodi ampi e a quelle costruzioni tanto sapienti, di fronte a quegli incisi che si bilanciano a vicenda, a quei ragionamenti regolari, dove le frasi si concatenano le une alle altre, dove un'idea conduce all'idea successiva: e allora si finisce col credere che non esista altra lingua che possa esprimere il buon senso e la ragione. È naturale che persone abituate sin dall'infanzia a quel tipo di scrittura non riuscissero a sopportare quanto di brusco, di scontroso, di incoerente esprimevano le letterature orientali. E allora quegli allievi dei retori, che tenevano soprattutto alle proporzioni e alla misura, posti di fronte a opere straordinarie, diseguali, grandiose, si trovavano del

tutto disorientati. Aggiungiamo che, se il contenuto di quelle opere sembrava un po' strano, ancora peggiore appariva la forma. Abbiamo già detto che le prime traduzioni in latino dei libri sacri non furono opera di scrittori di professione, ma di semplici cristiani, persone scrupolose, che cercavano soltanto di essere interpreti fedeli dei testi che traducevano. E proprio con questo intento avevano coniato parole nuove, avevano inventato un periodare bizzarro e avevano spietatamente torturato la vecchia lingua per far sì che essa in qualche modo si adattasse a un idioma straniero. Possiamo immaginarci la sofferenza di un ammiratore di Virgilio, di un allievo di Cicerone, nel momento in cui si trovò bruscamente catapultato in mezzo a tanta barbarie; Agostino ne provò un così grande disgusto che decise di non occuparsi più di opere che ferivano le raffinatezze del suo gusto e si affrettò a riprendere lo studio, a lui tanto caro, degli autori antichi.

Ma non si trattò di un ritorno al punto di partenza: della scossa che aveva sentito al tempo della lettura dell'*Hortensius*, qualcosa era rimasto in lui. Intanto, egli aveva fatto conoscenza con la filosofia antica. Questo studio, a quei tempi, era molto trascurato nelle scuole, tanto che Agostino, per il suo impegno in quella disciplina, finì con l'essere considerato una sorta di prodigio. E quello studio gli rese grandi servigi; grazie ad esso finirà col diventare, nelle controversie teologiche, un polemista dotato di una dialettica così terribile che i suoi rivali rifiuteranno di misurarsi con lui: per Agostino era più difficile riuscire ad avvicinarli che non a sconfiggerli. La filosofia gli fece aprire gli occhi su questioni importanti, gli fornì soluzioni nuove, permettendogli spesso di utilizzare a profitto della teologia cristiana le scoperte dei filosofi antichi. Ma, nel momento stesso in cui si lasciava coinvolgere a fondo da quella disciplina, si accorgeva anche che non gli poteva bastare. La sua anima non chiedeva teorie, ma credenze; Agostino sentiva il bisogno di religione. Non sentendo la forza di dirigersi con passo sicuro verso la religione della madre, e non potendo rinunciare a quel suo bisogno, si fermerà a mezza strada, sulla strada dell'eresia: Agostino diventerà manicheo. Non è molto chiaro che cosa lo attrasse da quella parte. Il modo in cui i manichei spiegano l'origine del male, ricorrendo all'ipotesi che il mondo sia opera di due princìpi, un principio buono e uno cattivo, gli sembrerà più tardi una soluzione ridicola, e a noi sembra che un animo così buono non avrebbe mai dovuto essere sedotto da una teoria del genere; ma il vantaggio che Agostino trovò nei manichei fu, indubbiamente, il fatto che essi non pretendevano di imporre le loro dottrine. Quest'uomo così dedito al ragionamento era spaventato dal rigore del dogma cattolico; voleva avere il diritto di farsi le sue opinioni e di dover accettare soltanto l'evidenza. Del resto, egli stesso racconterà di non essere mai stato un manicheo molto convinto. Rimarrà ai margini di quella setta, rifiutando di impegnarvisi troppo, considerandosi sempre libero di riprendere la propria autonomia.

Per quanto riguarda la sua vita privata, è probabile che, a quell'epoca, non avesse subìto molti cambiamenti e che, anche dopo la lettura dell'*Hortensius*, fosse rimasta una vita molto dissoluta. Tuttavia fu proprio in quel momento che egli smise di passare da un amore all'altro e si scelse un'amante verso la quale sentì il dovere della fedeltà. È quel

tipo di comportamento che il buon Tillemont definisce «darsi una regola nella sregolatezza». Sentiamo come lo stesso Agostino parli di quel legame: «A quel tempo avevo una donna alla quale non ero unito da matrimonio, una donna che avevo incontrato nel corso dei miei amori vagabondi e colpevoli. Conoscevo soltanto lei, e le restavo fedele. E tuttavia non tralasciai di misurare, attraverso il mio stesso esempio, tutta la distanza che separa un'unione legittima e saggia, il cui fine dichiarato è quello di formare una famiglia, da quei legami voluttuosi nei quali un bambino nasce contro il volere dei genitori, e quindi, già subito dopo la sua nascita, è impossibile che egli venga amato».[10] Quella donna, alla quale egli fu seriamente affezionato, doveva appartenere al mondo frivolo delle schiave affrancate, che per la loro stessa condizione sembravano condannate a quel tipo di unioni irregolari. E dopo essere stata sua compagna fedele per oltre dieci anni, nel momento in cui Agostino penserà di sposarsi, essa lo lascerà, certamente per non intralciarlo nei suoi nuovi propositi. Ed è pur vero che essa non fu una donna legata a lui solo sessualmente; egli l'aveva resa partecipe delle lotte del suo pensiero e della sua anima, tanto che, dopo averlo lasciato, incomincerà ad amare Dio e farà voto di trascorrere i suoi ultimi giorni nella continenza e lontana dal mondo. Agostino aveva avuto da lei un figlio, Adeodato, «il figlio del peccato», come egli lo chiama; ma lo amerà sempre teneramente e non vorrà mai separarsene.

Per lui la vita ricominciava dunque come prima. Ma dopo che ebbe ripreso con il solito ardore gli studi di retorica e filosofia, sentiva pur sempre di non aver raggiunto il riposo definitivo, che quella era soltanto una sosta e che un giorno avrebbe dovuto rimettersi in cammino alla ricerca della verità. I successi che otteneva a scuola non gli impedivano di essere sempre inquieto, scontento, e di provare in fondo all'animo una sorta di vago rimpianto per quell'ideale che per un attimo aveva intravisto; è probabile allora che, da quella sorta di rifugio in cui si era riparato provvisoriamente, egli guardasse davanti a sé e, come le ombre di Virgilio, «tendesse la mano con amore verso la riva opposta».

III

A vent'anni Agostino cessò di essere un allievo per diventare un professore. Dapprima insegnò grammatica nella sua piccola città natale, Tagaste. Ma ben presto, avendo coscienza del proprio talento, andrà alla ricerca di un ambiente più ampio e deciderà di stabilirsi a Cartagine. Il buon amico Romaniano, per quanto rattristato da quella partenza, volle pagargli il viaggio e provvedere alle prime spese del trasferimento. A Cartagine Agostino aprì una scuola di retorica. Alcuni suoi allievi di Tagaste erano andati con lui; altri arriveranno ben presto, cosicché il giovane maestro non tarderà a farsi una grande reputazione. Cartagine era sempre, come ai tempi di Tertulliano, una città amante delle lettere, dove era diffuso il gusto vivissimo per i piaceri e gli artifici della retorica. Un buon discorso improvvisato su un argomento scabroso, scelto da qualcuno dei presenti, era considerato uno spettacolo

quasi altrettanto divertente delle corse dei carri oppure delle lotte fra gladiatori. Apuleio si era fatto una così grande fama per la sua eloquenza che la città, ammirata, gli aveva dedicato una statua. È probabile che Agostino tenesse conferenze di quel genere e venisse applaudito allo stesso modo del suo predecessore. Sappiamo anche che egli prese parte a un concorso di poesia e fu incoronato dal proconsole.[11] Ma tutti quei successi non servirono a convincerlo a stabilire a Cartagine la sua dimora definitiva; dopo qualche tempo si stancò di quella città e decise di andarsene. Quella decisione nacque soltanto, come egli afferma, a causa del fastidio per le abitudini troppo turbolente dei suoi allievi, oppure nacque dal desiderio di cercare trionfi ancora più grandi? Fatto sta che un bel giorno, all'insaputa di tutti, e persino della madre che l'aveva accompagnato al porto senza dubitare di nulla, e che egli all'ultimo momento allontanò con un pretesto, Agostino si imbarcò su una nave in partenza per Roma.

Sembra che, una volta giunto a Roma, non abbia ottenuto tutti i successi che l'avevano reso famoso a Cartagine. Nella capitale i maestri erano molto più numerosi e celebri, e non era facile farsi una reputazione tanto rapida in una città così grande. D'altro canto Agostino si rese ben presto conto che gli allievi, anche se erano un po' meno chiassosi di quelli di Cartagine, non valevano molto di più. Aveva aperto in casa sua una scuola privata e poteva mantenersi soltanto grazie ai contributi degli allievi; ma costoro avevano la brutta abitudine di frequentare le lezioni fintanto che non venisse loro chiesto nulla e scomparivano al momento in cui dovevano sborsare l'onorario. Fu dunque felice di apprendere che i magistrati della città di Milano, avendo bisogno di un professore di eloquenza per le loro scuole pubbliche, si erano rivolti a Simmaco, uno dei più grandi oratori di quel secolo — che allora era prefetto di Roma — per chiedergli di scegliere un insegnante di retorica fra i giovani di sua conoscenza. Agostino venne presentato a Simmaco da un suo amico manicheo: in generale, pagani ed eretici si intendevano molto bene fra loro. Simmaco, per farsi un'idea del suo talento, chiese ad Agostino di fare davanti a lui una declamazione su un argomento scelto dallo stesso Simmaco; e costui, dopo esser rimasto soddisfatto della prova, decise di farlo partire per Milano su una vettura della posta imperiale, come un grande personaggio. A Milano Agostino, per due anni, si occupò dei compiti ordinari di un retore: insegnò l'arte oratoria ai giovani e di tanto in tanto pronunciava, durante le feste pubbliche, panegirici del principe, oppure dei primi magistrati dell'impero: «Raccontai molte menzogne, sicuro di essere applaudito da persone che sapevano benissimo qual era la verità».[12]

In quel periodo egli aveva rotto con i manichei; anche in questa decisione un ruolo molto importante era stato svolto dalla scienza profana. Vediamo in che modo si compì simile separazione. I manichei avevano un loro vescovo, di nome Fausto, il quale godeva nella setta di grande fama e passava per essere un teologo molto preparato. Agostino, che non lo conosceva, aveva un grande desiderio di incontrarlo per potergli sottoporre alcuni dubbi che gli impedivano di abbracciare totalmente la dottrina di Mani. Soprattutto gli sembrava molto difficile poter credere in certe favole cosmologiche contenute nei libri dei manichei, ri-

guardanti il cielo, gli astri, il sole e la luna; esse erano in aperta contraddizione con i dati della scienza greca, e Agostino pensava che i greci avessero ragione. Ma dovette passare un po' di tempo prima che egli riuscisse a ottenere da Fausto le spiegazioni che cercava. Infatti poté incontrarsi con il vescovo soltanto verso la fine del suo soggiorno a Cartagine e da quell'incontro ricavò una grande delusione. Fin dalle prime domande che Agostino gli pose, il vescovo rispose senza giri di frasi che era inutile volergli chiedere altro dal momento che egli ignorava le scienze esatte e aveva accettato le opinioni dei suoi maestri senza verificarle. In realtà costui non era altro che un abile retore che conosceva qualche discorso di Cicerone e qualche trattato di Seneca e sapeva servirsene al momento giusto; quando era a corto di argomenti non sapeva che dire. Agostino gli fu grato di quella sua franchezza, ma dovette concludere che dal momento che il più famoso fra i manichei era incapace di dissipare i suoi dubbi, era inutile interrogarne altri. E una volta che quella dottrina gli sembrò scossa nei suoi fondamenti scientifici, anche il resto del suo edificio non resistette a lungo: bastò ad Agostino fare qualche semplice riflessione per accorgersi che esso era fondato sul nulla.

Dunque, non era più un manicheo, ma non era neppure un cattolico. Oscillava fra le diverse fedi, sempre indeciso e incerto e, anche se ammetteva appena di avere nell'animo una sua propensione segreta, non osava affermare ancora nulla di positivo. Questa situazione era per lui estremamente spiacevole e gli procurava un grande desiderio di uscirne. Quell'uomo non aveva, per sua natura, la capacità di trovare pace nel dubbio. Da qualche parte ha scritto che «amava amare». Ma amava anche credere, e la sua mente aveva bisogno di opinioni certe, così come la sua anima aveva bisogno d'amore.

Proprio quando si trovava in questa disposizione d'animo gli accadde per la prima volta di leggere Platone, le cui opere erano state da poco tradotte da un celebre professore di Roma, Vittorino. Questa lettura gli procurò un'impressione ancora più viva di quella che aveva provato quando incontrò l'*Hortensius*. Egli affermerà infatti che proprio allora riuscì a farsi un'idea più giusta sulla natura di Dio. Fino a quel momento era riuscito a concepirlo soltanto in una veste materiale; alla maniera di certi filosofi, se lo immaginava o come un soffio, oppure come una fiamma che anima l'intero universo. Quel che gli mancava era proprio il senso dello spirituale e del divino: fu Platone a darglielo.

Ma, ancora una volta, vediamo accadere qualcosa che era già successa prima, e cioè all'epoca in cui Agostino leggeva l'*Hortensius*: Platone lo affascinò senza soddisfarlo pienamente, le sue teorie gliene rammentarono altre che gli sembravano ancora più belle, risvegliarono in lui il ricordo dei primi insegnamenti che aveva ricevuto e, per la seconda volta nella sua vita, l'entusiasmo risvegliatosi grazie alla conoscenza della saggezza antica lo condusse molto più lontano. Abbiamo già visto come si era allontanato dalle opere filosofiche di Cicerone perché in esse non aveva trovato Cristo. Ma Cristo era presente in Platone: Agostino non esitò a riconoscerlo in quel *Logos* divino che ha una funzione di intermediazione tra l'uomo e Dio, e che è la stessa cosa del Verbo del quarto Vangelo. Ma la dottrina platonica ci presenta il Verbo esclu-

sivamente in tutto lo splendore della sua potenza: è un Dio trionfante, che crea il mondo e lo governa, mentre quel che cercava Agostino era un Verbo fattosi carne, che vestisse la stessa condizione degli uomini per stare più vicino ad essi, per accettare le miserie dell'umanità e poterle così consolare. Quest'idea di un Dio povero, umile, perseguitato, era un'idea che Agostino non poteva trovare nei filosofi antichi. «Voi l'avete nascosta agli antichi saggi — diceva Agostino in una sua preghiera — e l'avete rivelata alla gente umile, affinché venissero a Voi coloro che soffrono e sono oppressi».[13] Questa volta, finalmente, intravedeva con chiarezza la direzione che doveva prendere la sua anima per trovare alfine il riposo.

A Milano, dove si sarebbe compiuta la sua conversione, Agostino conobbe sant'Ambrogio. A quei tempi costui era il più grande personaggio della Chiesa d'Occidente e forse uno dei più importanti di tutto l'impero. Il suo talento superava quello di qualunque altro vescovo e le sue grandi virtù ispiravano l'affetto del popolo e il rispetto dei principi. Per nascita, per relazioni sociali, per abitudini, egli si ricollegava a tutta l'antica società; si era schierato con la nuova società per la grande dignità e bellezza delle sue credenze, e quindi si trovava nella posizione di operare una sorta di unione tra il nuovo e l'antico. Quando il giovane professore di eloquenza giunse a Milano, si affrettò a render visita al vescovo, del quale si parlava ovunque: doveva chiedergli molti consigli e sottoporgli molti suoi dubbi. Sfortunatamente sant'Ambrogio non poté trattenerlo quanto Agostino avrebbe voluto: era un uomo che riceveva tutti, in tutte le ore del giorno, e naturalmente c'era chi abusava della sua generosità; per tutta la giornata era un andirivieni di fedeli che andavano a trovare il loro vescovo per ascoltare dalla sua voce qualche parola edificante. Agostino si presentò come tutti gli altri, ma c'era una tale folla in attesa che non ebbe neppure il tempo di dire una sola parola. Ritornerà spesso, ma senza maggiore fortuna. Più di una volta gli capiterà di attraversare la stanza dove sant'Ambrogio lavorava e riceveva chiunque; ci andava con l'idea di parlargli, ma quando lo vedeva così silenzioso, immobile, gli occhi fissi sul testo delle Scritture, mentre cercava di penetrarne il significato, non osava turbare le sue meditazioni; come tutti gli altri osservava quello spettacolo e se ne andava senza dir nulla. «Il mio solo dolore — scriverà più tardi nei *Soliloqui* — è quello di non essere riuscito, quanto avrei desiderato, a manifestargli tutto l'affetto che avevo per lui e per la sua saggezza».[14] È chiaro che sant'Ambrogio, distratto com'era da occupazioni tanto gravi, non si accorse neppure di quel giovane che si presentava ostinatamente dinnanzi ai suoi occhi; non seppe dunque indovinare, nelle brevi conversazioni che ebbe con lui, il grande avvenire a cui quel giovane era destinato. Forse quell'uomo dall'animo così limpido, così fermo, così deciso, fatto per l'azione e per il governo, avrebbe avuto qualche difficoltà a capire le eterne esitazioni di un uomo che da tredici anni cercava la sua strada senza trovarla e a ogni piè sospinto si fermava sul cammino della verità, su quello stesso cammino che egli invece aveva percorso tanto in fretta.[15]

Non potendo intrattenersi con sant'Ambrogio quanto avrebbe voluto, Agostino incominciò a recarsi in chiesa tutte le domeniche per ascol-

tarlo mentre parlava al suo popolo e ogni volta ne usciva incantato. Ciò che ammirava in lui non era soltanto il talento dell'oratore, ma anche il modo con cui presentava e spiegava le Scritture ai suoi fedeli. Il metodo che sant'Ambrogio seguiva, nuovo per gli occidentali, era invece familiare ai dottori cristiani dell'Oriente, un metodo che essi avevano ereditato, come tante altre cose, dai filosofi greci. Quando gli stoici avevano incominciato a tentare di armonizzare le religioni popolari con la filosofia, si trovarono assai imbarazzati per la presenza di tante vecchie leggende che le persone sensate trovavano immorali o ridicole. Per risolvere quella difficoltà, pensarono di dire che si trattava di cose che non bisognava prendere alla lettera, che bisognava trattarle come allegorie le quali, sotto un'apparenza frivola, nascondevano insegnamenti profondi; in questo modo riuscirono, a forza di astuzie e raffinatezze, a conferire a quelle leggende un'apparenza abbastanza accettabile. Fu così che, ad esempio, Ercole, Teseo e gli altri eroi dalla forza brutale, domatori di giganti e vincitori di mostri, diventarono simboli dell'uomo saggio che sa lottare contro i vizi e le passioni e così finirono con l'essere considerati i santi dello stoicismo. Più tardi, Filone l'Ebreo avrà l'idea di applicare lo stesso metodo ai racconti dell'Antico Testamento, e anche Origene troverà comodo introdurlo nelle scuole cristiane di Alessandria; di qui esso passerà in Occidente grazie all'opera di sant'Ilario e di sant'Ambrogio. Se ricordiamo quale fosse la predisposizione d'animo di sant'Agostino in quel momento, non sarà difficile immaginare come egli provasse una grande soddisfazione nel vedere i libri sacri spiegati con quel metodo. Anche se la sua fede ormai cominciava a trovare una sua stabilità, egli doveva certo ancora sentirsi un po' ferito nell'udire le singolari leggende della Bibbia, quegli stessi racconti che avevano suscitato la sottile ironia di Porfirio e di Giuliano. È vero che il nuovo metodo interpretativo non cancellava certo quei racconti, dal momento che bisognava pur sempre accettarli come veri prima di cercare di dare loro un significato mistico. Un vero credente doveva dunque, prima di tutto, accettare come certo il fatto che Isacco fosse stato grossolanamente ingannato da Giacobbe e gli avesse dato la sua benedizione, senza sapere che ciò andava a danno di suo fratello Esaù: ma quel tanto che vi è di ingenuo in questa storia scompare grazie alle spiegazioni che è possibile darle. Questo figlio primogenito, soppiantato dal fratello cadetto con l'approvazione del padre, non può essere forse un'immagine degli Ebrei che vengono sostituiti dai gentili, della nuova legge che subentra a quella vecchia, della chiesa che spodesta la sinagoga, e cioè una sorta di predizione della conquista del mondo a opera del Vangelo? Dinnanzi a queste grandi prospettive scompare la povertà della leggenda primitiva e una volta che essa sia stata, per così dire, ricoperta dalle nuove interpretazioni, sarà meno difficile accettarla. Questo metodo rendeva dunque un servigio importante alle menti scrupolose, indecise, nelle quali la Bibbia nuda e cruda avrebbe sempre provocato una certa ripugnanza. E nello stesso tempo, per un uomo come Agostino, che era un buon allievo dei retori, un letterato sottile e raffinato, quel metodo consistente nel rivoltare un testo in tutti i sensi, nel cercarvi continuamente nuovi significati, nel ricavarne allusioni, allegorie, immagini nuove che altri non avevano intravisto, po-

teva apparire come uno degli esercizi più piacevoli per l'intelligenza. Agostino, infatti, resterà talmente affascinato da quel metodo interpretativo così ingegnoso dei libri sacri che sentirà una nuova attrazione per essi e si dedicherà alla loro lettura. Soltanto il libro di Isaia, che sant'Ambrogio gli aveva consigliato, sarà per lui di difficile comprensione: ma ammirerà moltissimo le *Epistole* di san Paolo tanto che, da quel momento, esse diventeranno il suo libro prediletto.

Che cosa mancava per una conversione completa? Il cuore era stato conquistato da molto tempo; la mente, da poco, si era arresa; soltanto la carne resisteva. Una prima volta, sentendosi abbastanza forte per poterla sconfiggere, egli si era separato dalla donna che l'aveva seguito dall'Africa e che condivideva la sua vita da tanti anni, la madre di Adeodato. Ma, dopo che lei era partita, aveva ceduto ancora, aveva contratto un nuovo legame. Non era più la passione, bensì l'abitudine: e le abitudini, fra tutti i legami, sono quelli più difficili da interrompere. Nulla è più difficile che cambiare bruscamente il tipo di vita che si è condotto fin dalla giovinezza, smettere improvvisamente di fare ciò che si è sempre fatto, rinunciare ad attività che qualche volta, forse, hanno comportato all'inizio dei fastidi, ma che sono finite col diventare dei bisogni. E la lotta contro quelle piccole cose tiranniche, contro quelle ultime ribellioni della carne, durò più di quanto egli non avrebbe voluto; è una lotta che Agostino descrive nelle *Confessioni* in termini toccanti: «Ciò che ancora mi tratteneva erano sciocchezze di sciocchezze, vanità di vanità, le mie vecchie amiche. Esse si aggrappavano al mio mantello di carne sussurrandomi: Dunque stai per lasciarci? Ancora un momento, eppoi non saremo più con te! Ancora un momento, eppoi *questo* o *quello* ti saranno vietati per sempre! Ma con queste parole, *questo* e *quello*, che cosa intendevano? Possa la misericordia di Dio cancellarne per sempre il ricordo! Quali miserie, quali vergogne esse mettevano davanti ai miei occhi! Io le ascoltavo ormai soltanto a metà, e loro non osavano più parlarmi. Ma non appena mi allontanavo, eccole di nuovo a mormorare al mio orecchio, a tirarmi da dietro. E questo bastava per trattenermi, e allora non mi sentivo più capace di fare un solo passo, quando sentivo quelle abitudini antiche che mi dicevano: Potrai vivere senza di noi?».[16]

Ma la lotta ormai volgeva alla fine. Dopo tante emozioni, tante incertezze, tante battaglie, Agostino si trovava ormai a quel punto della vita che è costellato di attese impazienti e da una sorta di sovreccitazione febbrile, a quel punto nel quale anche le più piccole circostanze possono assumere un significato particolare. Egli racconta come un giorno, mentre si trovava disteso sotto un albero nel giardinetto della sua casa, piangeva e gemeva, si rimproverava la propria vigliaccheria, esortava se stesso a fare l'ultimo sforzo e a spezzare le ultime catene; allora udì la voce di un bambino, il quale, dalla casa accanto, cantava una sorta di ritornello: «Prendi e leggi; prendi e leggi». Quelle parole gli sembrarono un avvertimento del cielo e allora, aperte a caso le *Lettere* di san Paolo, che teneva a portata di mano, i suoi occhi caddero sul passo seguente: «Non vivete in mezzo alle feste e nell'ebbrezza, nell'impudicizia e nella dissolutezza; ma indossate l'abito di Nostro Signore Gesù Cristo e non cercate di accontentare la carne con i piaceri dei sensi».

Sembrava che l'apostolo stesse parlando per lui. «E subito — scrive Agostino — si diffuse nella mia anima come una luce che le dette finalmente il riposo e immediatamente tutte le nubi dei miei dubbi si dissiparono».[17]

Questa volta era stato vinto: la decisione fu presa ed era la decisione di abbandonare definitivamente il mondo. Dal momento che si avvicinavano le vacanze di settembre[18] egli annunciò che al rientro non avrebbe riassunto la sua cattedra. Un suo amico, Verecondo, come lui professore a Milano, possedeva nei dintorni una casa di campagna, denominata *Cassiciacum* (Cassiciaco). Mise quella casa a disposizione di Agostino, il quale vi si ritirò, per prepararsi al battesimo.

IV

Fino ad ora abbiamo seguito fedelmente il racconto delle *Confessioni*; è il solo racconto nel quale sant'Agostino abbia narrato il ricordo della sua gioventù. Ma abbiamo invece molto più materiale per quanto riguarda l'epoca successiva. Durante il soggiorno a Cassiciaco egli scrisse molto e queste opere, che fortunatamente sono giunte fino a noi, ci permettono di conoscere esattamente come trascorreva le sue giornate. Se pensiamo che si era rinchiuso in quel luogo per prepararsi al battesimo, abbiamo l'immediata tentazione di credere che la sua vita fosse diventata un continuo esercizio di solitudine e di penitenza e potremmo farci l'idea che quella casa fosse simile a uno di quei rigidi conventi nei quali il tempo scorre fra astinenze, lacrime e preghiere. Nulla di tutto ciò. Non abbiamo informazioni molto precise su come fosse questa casa di Verecondo e tuttavia essa non dà l'impressione di un convento. Tutto ciò che ricaviamo è il fatto che l'abitazione si trovasse nelle vicinanze di Milano e fosse situata sulle montagne. È dunque verosimile che Cassiciaco si trovasse sui primi contrafforti delle Alpi, di fronte alle belle pianure e ai laghi incantati della Lombardia. Sant'Agostino non sembra certo molto affascinato dal paesaggio che aveva sotto gli occhi, tanto che non si prende la pena di descriverlo. Ma è noto che, in generale, i cristiani diffidavano della natura, la grande ispiratrice del paganesimo, e avevano ben altro da fare che contemplarne le bellezze. Immagino che, così assorbiti dalla ricerca della perfezione morale, se capitava loro di trovarsi in presenza di un bel paesaggio, che poteva distrarre le loro meditazioni, essi dicessero a se stessi, come già Marco Aurelio: «Guarda dentro te stesso». Dal silenzio di sant'Agostino, dunque, non bisognerebbe trarre la conclusione che la villa dove Verecondo andava a riposarsi delle fatiche dell'insegnamento fosse un po' triste e austera.

D'altro canto, sant'Agostino non vi si era recato da solo, anzi aveva portato con sé una compagnia piuttosto numerosa: innanzitutto la sua famiglia, cioè la madre, il figlio, un suo fratello, alcuni cugini, e poi alcuni giovani, i suoi allievi prediletti, dai quali non aveva voluto separarsi nel momento in cui abbandonava il mondo: due soprattutto, che erano diventati i suoi più cari amici dopo essere stati i suoi discepoli migliori: Alipio, che lo seguiva da Tagaste, e Licenzio, il figlio del suo

antico protettore Romaniano. Erano tutte persone giovani, vivaci, agitate. Si viveva in comunità, sotto la protezione di Agostino; Monica, naturalmente, si occupava delle faccende domestiche ma, come vedremo, non si teneva confinata in queste attività, anzi era ammessa anche alle discussioni più sapienti. Agostino, benché avesse rotto con il mondo, non aveva rifiutato di occuparsi di alcuni affari seri. Sembra che Verecondo, lasciando la sua casa all'amico, l'avesse, per così dire, incaricato di prendere il suo posto. Doveva trattarsi di una proprietà piuttosto importante. Agostino se ne occupava come se fosse realmente il padrone. Sorvegliava gli operai, teneva i conti e tutte queste occupazioni tipiche di un proprietario e di un buon agricoltore occupavano una parte del suo tempo; il tempo che restava era dedicato allo studio.[19] Ma ecco, a questo punto, un fatto per noi piuttosto sorprendente: quello studio non era interamente dedicato ai libri sacri, che potrebbero sembrare gli unici adatti a un penitente. Nel resoconto che ci viene dato sulle giornate di Cassiciaco, si parla soltanto di scienze profane, soprattutto di retorica e di grammatica. Si leggono con la più grande attenzione gli autori classici; una volta, ad esempio, prima del pranzo, viene letto un intero libro di Virgilio e altri suoi libri vengono terminati i giorni seguenti.[20] Sembra davvero che Agostino non faccia altro che continuare, per alcuni allievi eletti, il mestiere di professore. Eppure, egli aveva dichiarato che era stanco e annoiato di quel mestiere, e negli ultimi mesi del suo soggiorno a Milano sembra che non vedesse l'ora di abbandonare quella cattedra che pure occupava tra l'ammirazione di tutti; quando era giunta la fine dell'anno scolastico era stato ben felice di annunciare ai magistrati «che avrebbero dovuto procurarsi un altro venditore di parole».[21] Ma se le occupazioni della scuola gli sembravano tanto futili, e se aveva dimostrato tanta fretta nel fuggirle, allora è piuttosto difficile comprendere come il primo uso che egli fa della libertà, nel momento in cui l'ha riconquistata, consista proprio nel riprendere quelle attività per le quali aveva manifestato tanto disgusto.

È vero che a quell'insegnamento della grammatica e della retorica egli aggiunge quello della filosofia, la quale fin dalla lettura dell'*Hortensius* era la disciplina da lui preferita. Ma occorre osservare che, nonostante il suo affetto per essa, non le sacrifica gli altri studi: anche in questa nuova situazione, esattamente come accadeva in tutte le scuole, essa viene soltanto dopo e, per così dire, nei momenti liberi. È quasi una ricompensa e una distrazione che il maestro accorda agli allievi quando è soddisfatto di loro. La filosofia gli serve anche a misurare i progressi della loro intelligenza e a capire se sono diventati capaci di pensare con la loro testa. Quando crede di dover loro permettere questo divertimento, allora, dopo un pasto leggero che non toglie la vivacità e la libertà della mente, egli li conduce, se il tempo è bello, in campagna, sotto un grande albero; e se il tempo è brutto, allora si scende nella grande sala da bagno, che è molto comoda; si convoca uno stenografo (*notarius*), il quale deve raccogliere la conversazione per far sì che non vada perduta: non si deve permettere la tentazione di ritirare le concessioni teoriche che sono state fatte, né di ritornare indietro lungo il cammino che è già stato percorso; del resto non sarebbe forse un gran danno «che il vento possa portar via tutte le belle cose che stiamo

per dire?». Agostino, all'inizio, pone un problema e la discussione ha inizio.

Tutti vi prendono parte a turno. La stessa Monica dice la sua opinione e questa è sempre talmente sensata, talmente giusta che sant'Agostino si domanda perché si debba rifiutare alle donne il diritto di trattare questi problemi. «Nell'antichità — egli dice alla madre — sono esistite donne filosofe, ma non ne conosco nessuna la cui filosofia mi piaccia tanto quanto la tua».[22] I giovani hanno il compito di animare e di divertire la compagnia. Uno di loro, Licenzio, è un poeta già maturo, come dice Agostino, il quale peraltro lo giudica con troppa benevolenza. «È una sorta di uccello che volteggia continuamente e non si ferma mai in nessun posto». Licenzio, dunque, era un giovane che cambiava spesso gusti e opinioni e questo fatto non doveva piacere al maestro. Aveva appena finito di scrivere un poema su Piramo e Tisbe, del quale si sentiva molto soddisfatto; ma nel momento in cui ha inizio la discussione, la filosofia gli fa dimenticare le Muse: «Essa è più importante di Piramo — esclama —, è più bella di Tisbe, è più affascinante di Venere e Cupido!».[23] E da quel momento pensa soltanto alla discussione. Si getta con ardore nella lotta, si difende, attacca. È spiritoso,[24] incisivo, provocante, e la disputa fra i giovani amici diventa talvolta così vivace che il maestro è costretto a intervenire. In generale, è proprio lui che prende la parola alla fine, riassume il dibattito e trae le conclusioni. A quel punto il discorso si fa elevato; si delineano le conseguenze delle idee che sono state discusse e allora la conversazione, che pure era stata leggera e anche capricciosa, si chiude con un discorso importante.

È evidente che in questi *Dialoghi* lo stile, la frase, la forma, insomma, sono ripresi da Cicerone; e ancor più ciò vale per il contenuto. A leggere i titoli che sant'Agostino ha dato a quei dialoghi (*Contra academicos, De vita beata, De ordine*), sembra quasi di essere a Tusculum, fra i contemporanei di Cesare. Ma — ci si può chiedere — erano proprio quelli gli argomenti che potevano toccare gli animi al tempo di Graziano o di Teodosio, in pieno cristianesimo, alla vigilia delle invasioni barbariche? È difficile crederlo. Passi per gli studi concernenti l'ordine del mondo, la Provvidenza, l'origine del male: questi sono problemi di tutti i tempi, e più di una volta avevano turbato i sonni di Agostino; ma valeva proprio la pena attaccare gli accademisti, c'era forse qualcosa da temere da parte loro? Lo stesso sant'Agostino afferma che a quei tempi le antiche scuole erano deserte e, fatta eccezione per qualche cinico, che divertiva la folla nell'attesa di essere sostituito dai monaci mendicanti, oppure per qualche platonico o pitagorico che nascondeva sotto quelle denominazioni tanto onorevoli un gusto malsano per i sortilegi e i malefici, non esisteva quasi più nessun filosofo.[25] Dal momento che i filosofi erano ormai così pochi, poco ascoltati, vicini alla scomparsa, perché darsi tanta pena di combatterli? Dovremmo allora concludere che sant'Agostino non avesse alcuna ragione di dedicarsi a quel compito e che questo fosse del tutto inutile? Non credo. In realtà egli non se la prendeva tanto con una setta particolare, ma piuttosto intendeva criticare una tendenza generale dell'antichità, tendenza che, nonostante la diversità dei tempi, poteva ancora sopravvivere in molte

persone. Com'è noto, i Greci sentivano maggiore curiosità per i problemi che non per le soluzioni. In ogni cosa essi provavano grande piacere nel percorrere, per così dire, la strada, e questo fatto li rendeva meno impazienti di giungere al traguardo. La filosofia sembrava loro uno strumento per esercitare l'intelligenza, più che un mezzo per conquistare la verità. Aristotele chiama questo atteggiamento «l'attività libera di un'anima priva di bisogni». All'epoca di sant'Agostino questa definizione non poteva più essere di moda: le anime avevano bisogno di credere in certezze molto solide e, dal momento che la filosofia non riusciva a fornirle, esse si rivolgevano alla religione. È per questo che tante persone diventavano cristiane. Infatti, se fosse stato possibile accontentarsi di quella sorta di semi-oscurità nella quale ci si trovava dopo aver partecipato a saggi dibattiti, e fosse stato possibile rappacificarsi in questo modo, non ci sarebbe stata alcuna ragione per abbracciare la nuova fede. Si può dunque affermare che sant'Agostino, nel momento in cui dedicava tre libri interi per sostenere, contro le idee degli accademisti, che la felicità non proviene dalla ricerca, bensì dal possesso della verità, non aveva perso il suo tempo. Poteva sembrare che egli discutesse idee ormai passate di moda e attaccasse una scuola che era scomparsa; ma, in realtà, egli intendeva difendere la propria fede. Tutto ciò risulta evidente nel suo trattato *Sulla vita felice*. Questo trattato ci riporta nel bel mezzo della filosofia greca e romana; tutte le antiche correnti filosofiche si erano poste il problema della felicità e ognuna di esse aveva cercato di risolverlo a modo suo. Varrone sostiene che quel problema può avere duecentottantotto soluzioni diverse e che quasi tutte sono state difese da qualche pensatore. Sant'Agostino riprende anche lui il problema e a prima vista sembra che intenda seguire la strada comune. Quando ci dice che la felicità consiste nella saggezza e la saggezza in una sorta d'equilibrio dell'anima, sembra di sentir parlare un filosofo antico; ma ben presto appare il cristiano. Questo equilibrio — aggiunge egli infatti — non si può ottenere se non attraverso la conoscenza piena di Dio. Eccoci dunque di fronte alla soluzione cristiana del problema: è in Dio che risplende la verità e l'anima sarà pienamente felice soltanto grazie all'opera di Colui che può soddisfare la sua sete di sapere, *illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem.*[26] E proprio queste sono le parole nelle quali si riconosce pienamente la buona Monica: è questa la vita felice così come lei l'immagina, quella che le è stata già mostrata dagli stessi libri sacri che ha letto fedelmente. È lo stesso tipo di vita al quale si può arrivare «lasciandosi guidare dalla fede, portare dalla speranza, sostenere dalla carità»; e allora, per manifestare la sua gioia, Monica intona l'inno di sant'Ambrogio:

Fove precantes, Trinitas.

Tutte quelle discussioni filosofiche, dunque, ci portano verso il cristianesimo; questa prospettiva, con un po' di buona volontà, la si intravede sempre da lontano, per così dire come punto d'arrivo di tutte le strade; bisogna ammettere tuttavia che si tratta di un punto di arrivo che non si può cogliere immediatamente; sembrerebbe quasi che Ago-

stino, anziché metterlo in piena luce, cerchi talvolta di velarlo. Come si può accettare, ad esempio, che tanto raramente venga pronunciato il nome di Cristo, quel nome senza il quale, come egli aveva affermato, nessuna teoria poteva essere di suo gusto? A malapena, una volta o due, Agostino cita le Scritture. In compenso, la filosofia è ovunque presente. Dopo tutti i suoi traviamenti, egli aveva trovato rifugio proprio «nel seno della filosofia»;[27] essa rappresenta per lui «il porto più sicuro e più dolce»,[28] e in quel porto invita i suoi amici a rifugiarsi. Senza la filosofia non può esistere felicità nella vita. Essa promette a coloro che le si accostano di rivelare tutto ciò che di più importante e difficile desiderano conoscere e scoprire, cioè i misteri del mondo e la natura di Dio; e Agostino ha fiducia nelle sue promesse, è sicuro che un giorno la filosofia saprà mantenerle.[29]

Sant'Agostino viveva uno di quei momenti nei quali — per usare le parole del poeta — si sentono diverse anime dentro di sé. La sua conversione era troppo recente perché i suoi nuovi sentimenti riuscissero a cancellare completamente le sue antiche abitudini. In quell'anima ancora così fremente per la lotta che aveva appena sostenuto, l'uomo penitente aveva vinto definitivamente, ma il filosofo viveva ancora in lui. Ed è proprio questo filosofo che troviamo nei *Dialoghi*. E dal momento che intendeva pubblicare quest'opera, e anzi sperava di ricavarne qualche gloria, egli ha finito per adattarla un po' ai gusti del pubblico cui si rivolgeva. Per la natura stessa degli argomenti trattati, quei libri potevano essere destinati solo a letterati che avessero ricevuto una buona istruzione e che conoscessero gli scrittori antichi; ma le persone di questo genere, come ben sappiamo, erano assai mal disposte nei confronti del cristianesimo. Costoro potevano avere un motivo in più di risentimento nei confronti della nuova religione, proprio perché aveva sottratto al mondo un uomo sul quale quello stesso mondo si credeva in diritto di poter contare. Agostino non ignorava la collera che avevano provato i suoi amici, i suoi allievi, i suoi ammiratori nel momento in cui avevano preso atto della sua rinuncia a funzioni tanto promettenti. Egli sentì così il bisogno di disarmarli; voleva dimostrare loro come il cristianesimo non fosse contrario alla saggezza antica quanto essi credevano; voleva soprattutto presentare la propria conversione in modo tale che fosse per essi più facile comprenderla. E allora la racconta alla stessa maniera in cui potrebbe raccontare la conversione del giovane Polemone, un dissoluto che era stato conquistato alla temperanza e alla virtù grazie alla parola di Senocrate; e quando consiglia ai suoi amici di imitare quell'esempio, sembra quasi di udire Seneca nel momento in cui consiglia a Lucilio di ritirarsi dal mondo. Così decide, per non spaventarli, di mostrar loro uno solo dei due uomini che vivevano in lui; ma l'anima che egli mostra esisteva realmente. Possiamo star certi che la filosofia occupava ancora buona parte dei suoi studi; più tardi rimprovererà a se stesso questo fatto,[30] ma nel momento in cui scriveva non aveva tutti quegli scrupoli e si abbandonava senza rimorsi alla sua vecchia tendenza. Si può dunque ammettere che, nelle sue descrizioni concernenti la vita di Cassiciaco, egli non abbia detto tutto; ma, certamente, tutto ciò che dice è vero. I fatti che racconta sono accaduti veramente, come egli li ha descritti; i discorsi che riferi-

sce, tenuti dai suoi personaggi, sono perfettamente autentici dal momento che sono stati raccolti da uno stenografo.[31] Nel racconto di Agostino troviamo dunque la descrizione dei fatti, della vita quotidiana, dei discorsi stessi che si tenevano in quelle riunioni di giovani di cui egli era l'animatore.

Nella villa di Verecondo, a Cassiciaco, Agostino trascorse tutto l'inverno, e sarà dopo questo ritiro che riceverà il battesimo, il 25 aprile dell'anno 387, insieme al suo amico Alipio e al figlio Adeodato: Agostino verrà battezzato da sant'Ambrogio.

Capitolo 9

ELEMENTI SACRI E PROFANI NEL CRISTIANESIMO: IL CASO DI SAN GEROLAMO

I

Potremmo approfondire il nostro studio più di quanto non abbiamo fatto. Come ho già affermato, quasi nessuno dei cristiani appartenenti alle classi letterate dell'impero è sfuggito all'influenza del doppio insegnamento che aveva ricevuto, quello della scuola e quello della Chiesa. Quei due insegnamenti li vediamo sempre convivere insieme senza che nessuno dei due riesca a cancellare interamente l'altro, mentre, a seconda delle epoche e delle circostanze, è potuto accadere che l'uno o l'altro prevalesse momentaneamente. Quando uno di quei letterati cristiani era ancora in età giovanile, l'insegnamento prevalente era di solito quello della scuola. San Cipriano, quando scrive la *Lettera a Donato*, non può dimenticare di essere stato un professore sino a poco tempo prima; sviluppa e amplifica continuamente il suo discorso, dipinge bei quadretti, coltiva il proprio stile con grande compiacimento,[1] imitando ora l'ampio periodare di Cicerone, ora le frasi spezzate di Seneca. Più tardi la fede prenderà il sopravvento, ma la scuola resisterà sempre: e fra quei due princìpi contrapposti verranno combattute spesso lotte sorde e talvolta violente.

Nessun autore evidenzia la presenza di questo conflitto in modo tanto visibile come san Gerolamo. In gioventù egli studiò la letteratura con grande passione: per natura, non era un uomo che facesse le cose a metà. Le lezioni del maestro Donato avevano acceso i suoi entusiasmi per la grammatica; e tale sarà il piacere che proverà per la declamazione che si può affermare che declamò tutta la vita. Aveva letto tutti gli autori profani, e questi erano penetrati in lui tanto profondamente che Gerolamo non riuscirà più a dimenticarli. La fede, che arriverà per così dire dall'alto, per quanto ardente, non riuscirà a cancellare nessuno di quei ricordi né quella cultura che avevano fatto la felicità della sua giovinezza. Quando si ritirerà nel deserto, avrà cura di portare con sé la propria biblioteca: questa non comprenderà soltanto la Bibbia e il Vangelo, ma anche opere profane. Aveva rinunciato a tutto tranne che ai piaceri dello spirito. Nelle brucianti solitudini della Calcide, fra la Siria e il paese dei Saraceni, mentre viveva di pane d'orzo e d'acqua melmosa, chiuso in un sacco, «e il suo corpo si accasciava in terra così scarno che a malapena le ossa stavano insieme», egli continuava a leg-

gere e rileggere i suoi autori preferiti, sacri e profani, e non erano certo i libri sacri quelli che amava di più. «Che disgraziato ero! Digiunavo e leggevo Cicerone! Dopo aver trascorso le notti insonni, e dopo che avevo versato lacrime amare al pensiero delle mie colpe, prendevo in mano le opere di Plauto. E se qualche volta, rientrando in me stesso, volevo leggere i profeti, allora mi accadeva di provare ripugnanza per il loro stile così semplice e trascurato e dal momento che la mia cecità mi impediva di vedere la luce, credevo che fosse colpa del sole e non dei miei occhi». Poi racconta il famoso sogno che tutti conoscono, nel quale egli viene condotto dinnanzi al giudice celeste ed è crudelmente fustigato dagli angeli. E quando tentò di dire, per difendersi, che era cristiano, gli angeli risposero: «No, tu sei ciceroniano: e dove si trova il tuo tesoro, là è il tuo cuore». Girolamo racconta che, a quel punto, fece a Dio la promessa che non avrebbe mai più letto opere profane: «Se dovessi aprire una sola di quelle opere — gli disse — chiedo di essere trattato come se avessi rinunciato a Voi».[2]

La lettera nella quale san Gerolamo raccontava la sua avventura si diffuse rapidamente negli ambienti del gran mondo di Roma, ottenendo un immenso successo. Tutti coloro che la lessero dovettero certo guardare in se stessi e riconoscere senza difficoltà di essere quei letterati incorreggibili che non riuscivano a sottrarsi al fascino dei primi studi.

Ma la disgrazia di san Gerolamo consiste nel fatto che egli non pratica in nessun modo i consigli che dà agli altri: nelle sue opere il sacro e il profano si trovano continuamente mescolati, proprio a opera di un autore che predica l'inconciliabilità tra Orazio e il Salterio, tra Virgilio e il Vangelo. E i ricordi della letteratura pagana, per così dire, si infilano dappertutto, anche negli scritti meno adatti per quel tipo di contaminazione.[3] Sembra che Gerolamo non abbia la forza di difendersi da quei ricordi; essi assediano la sua memoria e, senza che se ne accorga, gli scivolano sotto la penna. Nella stessa lettera in cui accusa umilmente se stesso di aver fatto uso eccessivo di retorica nel momento in cui consigliava a Eliodoro di ritirarsi dal mondo, nel momento cioè in cui sembra disposto a far penitenza per tutti quei ricordi scolastici, non può fare a meno di citare uno dopo l'altro Temistocle, Platone, Isocrate, Pitagora, Democrate, Senocrate, Zenone, Cleanto e poi i poeti, Omero, Esiodo, Simonide, Stesicoro, Sofocle, senza contare Catone il Censore e altri:[4] è una vera e propria esibizione di erudizione pagana. Tutta quella cultura dell'antichità classica gli è talmente familiare che, proprio nei momenti in cui egli prova le più grandi emozioni, sono le modalità di quella cultura a venirgli per prime in mente: essa sembra così costituire il modo naturale e spontaneo di espressione dei suoi sentimenti. Il giorno in cui visita le catacombe, l'impressione che riceve dal religioso silenzio di quelle lunghe gallerie e dall'alternarsi di luci e tenebre spaventose si traduce, subito, in un verso di Virgilio:

Horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent.

Ed è, ancora una volta, un verso di Virgilio che gli viene in mente

nel momento in cui vuole descrivere i disastri dell'invasione ed esprimere la propria incapacità di enumerarli tutti:

Non mihi si linguae centum sint, oraque centum,
Ferrea vox...

Sembra che in Virgilio riesca a trovare proprio tutto ciò che gli serve, anche il modo di descrivere le astute sottigliezze del tentatore:

Hostis, cui nomina mille,
Mille nocendi artes.

e l'impiccagione di Giuda:

Et nodum infelix lethi trabo nectit ab alta.

Ancora nel deserto, allorquando alcuni monaci gelosi lo perseguitano, lo tormentano e vogliono cacciarlo dalla sua misera cella, ancora una volta il suo lamento si esprime con un verso di Virgilio:

Quod genus hoc hominum, quaeve hunc tam barbara morem
Permittit patria?[5]

Si può dunque affermare, in conclusione, che san Gerolamo si proponeva pur sempre di stipulare una sorta di trattato di pace fra l'antichità classica e il cristianesimo. Egli credeva, in fondo, che mediante qualche modifica e qualche accomodamento fosse possibile usare entrambe quelle sorgenti culturali per costruire un'opera comune, e in realtà Gerolamo non ha mai fatto altro: non esiste nessuna sua opera nella quale quei due elementi contrari non siano ambedue presenti. Anche nei momenti in cui si crederà in dovere di maltrattare gli antichi maestri e addirittura di dare dello stupido a Platone,[6] non smetterà mai di trarre ispirazione dalle loro opere, di imitare le loro espressioni e le loro idee e di riprendere, almeno in parte, i loro contenuti e la loro forma espressiva.

Libro IV

LA POESIA LATINA CRISTIANA

Capitolo 10

ORIGINI DELLA POESIA LATINA CRISTIANA

I

Abbiamo cercato di descrivere, nei capitoli precedenti, la storia e le modalità di quella che abbiamo chiamato mescolanza reciproca fra antichità profana e cristianesimo: proprio da quella mescolanza è nata la letteratura cristiana. Essa può apparire, certamente, di qualità mediocre, soprattutto se la mettiamo a confronto con la letteratura dei grandi secoli della Grecia o di Roma, ed è innegabile che non abbia prodotto nulla che possa essere paragonato ai capolavori classici, soprattutto se si pone attenzione alla purezza del gusto oppure all'eleganza della forma. Tuttavia io credo che l'abitudine di trattare con troppa severità quella letteratura non sia del tutto giustificata, così come non è del tutto giustificato l'atteggiamento di disprezzo e di sufficienza che nei suoi confronti hanno sempre manifestato gli spiriti troppo raffinati. Quella letteratura, in ogni caso, ha un valore storico incontestabile, indipendentemente dai suoi meriti letterari. Vedremo come il pubblico del IV secolo l'abbia sempre accolta con molto favore; è anzi probabile che, proprio grazie ad essa, molte anime che avevano resistito al cristianesimo siano state conquistate alla nuova fede.

Quella letteratura, come ogni altra, è fatta di prosa e di poesia: tuttavia mi occuperò soltanto della seconda. Gli scrittori in prosa sono certo meritevoli di essere studiati, e forse anche più dei poeti; ma essi condividono la caratteristica di essere quasi sempre uomini d'azione, piuttosto che letterati veri e propri. Difendono il cristianesimo, commentano i libri sacri, attaccano gli eretici, istruiscono, predicano, hanno una causa da difendere e quindi non si preoccupano in genere di divertire il pubblico. L'arte è per loro un fatto del tutto secondario: una critica del genere per noi potrebbe anche non avere molto valore, ma i begli spiriti dell'epoca non la pensavano come noi. Per convincerli che il cristianesimo non era una religione per barbari, del tutto incompatibile con le belle lettere, era necessario mettere sotto i loro occhi opere le cui qualità artistiche e letterarie fossero incontestabili. Proprio per questa ragione la poesia cristiana ha assunto un'importanza particolare: più della prosa, essa è servita a vincere le ultime ripugnanze dei letterati, ed è per questo che merita una ricognizione preferenziale.

Il suo inizio risale alla fine del III secolo, e questo ritardo nella sua

nascita è certamente motivo di notevole sorpresa. Se infatti è vero, come di solito si afferma, che tutto ciò che scuote gli animi e trasmette scosse violente finisce con l'ispirare e rinnovare la poesia, allora non potrebbe esistere epoca più favorevole dei primi due secoli del cristianesimo. È in quel periodo, infatti, che si è verificato uno degli eventi più grandi che la storia abbia conosciuto, un evento che ha provocato rivolgimenti profondissimi in tutto il mondo di quell'epoca. È difficile anche soltanto immaginare i drammi intimi che dovettero investire ogni singola casa: quanti turbamenti, quanti sentimenti confusi dovettero provare coloro che sceglievano la nuova fede! Quante ansie, quante lacerazioni prima di decidersi di abbandonare le vecchie opinioni, di rompere con i ricordi della giovinezza, di separarsi dalle persone amate! E quale gioia, quale sentimento di pienezza si doveva provare nel momento in cui la decisione era stata presa; e l'anima appariva allora come rinnovata, ringiovanita! E quali sensazioni ineffabili, in quei primi momenti in cui si avvertiva di possedere la verità, e poi, ancora, durante le riunioni misteriose, segrete, oppure quando si provavano slanci ardenti e sconosciuti per i nuovi fratelli, e poi il nuovo sentimento della carità, rivolto verso tutti gli uomini! Quali angosce al tempo delle persecuzioni! Quale senso di trionfo, unito a tristezza e rimpianto, quando si udivano i racconti delle sofferenze subìte con tanto coraggio dalle vittime! E poi la passione del martirio, oppure, una volta che i tempi erano ritornati più calmi, l'orgoglio legittimo della vittoria riportata sulla brutalità e sulla violenza con la semplice rassegnazione, con la sola fede! Sentimenti di questo genere, che a quei tempi dovevano essere molto diffusi, sono indubbiamente più adatti a suscitare e nutrire l'ispirazione poetica; e tuttavia in quella età eroica del cristianesimo, quando la fede era tanto viva e le anime tanto eccitate, non sono esistiti poeti o, quantomeno, non è rimasta alcuna traccia di loro.[1]

Con tutto ciò non si vuol dire che quei due secoli siano stati sterili per la poesia intesa in senso lato. Mai come allora l'immaginazione cristiana sarà più attiva e feconda. Anche se non ha prodotto subito opere complete e poemi compiuti, essa ha inventato tutto ciò che dovrà costituire materia e sostanza di tutte le opere successive: ha creato in abbondanza idee, immagini, tipologie umane, leggende, tutti elementi che saranno di ispirazione all'arte cristiana fino ai giorni nostri. Si può anzi affermare che, proprio in quei due secoli siano stati, per così dire, radunati tutti i tesori ai quali potrà attingere la poesia religiosa nel corso del Medioevo e dei quali vivrà fino ad oggi.

Quanto veniamo dicendo potremmo dimostrarlo studiando le rare opere che sono rimaste di quest'epoca giovanile del cristianesimo. Ma dal momento che esse hanno una grande importanza per la storia delle origini della nuova religione, sono state oggetto di numerosi studi,[2] per cui non avrei nulla di nuovo da dire.

Tra queste opere, le più celebri sono i vangeli apocrifi. Questi vangeli che esistettero allora in numero assai considerevole, si possono suddividere in due categorie. La prima comprende quei vangeli che sono opera di eretici i quali, coprendosi dietro il nome degli apostoli o dei primi santi, li avevano redatti e diffusi allo scopo di sostenere le proprie opinioni. Questi vangeli sono oggi andati perduti; la Chiesa vitto-

riosa ha proscritto quelle opere per distruggere anche il ricordo degli errori che esse contenevano, per cui di quegli scritti rimane soltanto qualche breve citazione che è stata tramandata dalle opere di controversia teologica. I vangeli del secondo gruppo non si occupavano di problemi dogmatici; semplicemente contenevano racconti meravigliosi su Cristo e sulla sua famiglia. E dal momento che erano conformi alla dottrina della Chiesa e manifestavano rispetto per la sua gerarchia, la Chiesa non è stata molto severa nei loro confronti. Si è accontentata di non collocarli nel novero dei propri libri sacri, i quali contengono il canone, per così dire, ufficiale, ma ha permesso che quelle opere vivessero, intendendole come scritti di immaginazione e di edificazione spirituale. Ne possediamo oggi undici o dodici, ma questo numero aumenterebbe certamente se i nostri studiosi visitassero con maggiore cura le biblioteche dell'Oriente cristiano.[3]

Possiamo comprendere facilmente la ragione che ha fatto nascere il bisogno di questi nuovi vangeli. I vangeli canonici, che si occupavano esclusivamente dell'opera di apostolato di Cristo, ed erano così sobri di informazioni sulla sua famiglia e sulla sua infanzia, non riuscivano ad accontentare l'ardente curiosità dei nuovi cristiani. Essi desideravano avere notizie più dettagliate, e per soddisfare questa curiosità vennero immaginate tutte quelle leggende che riempiono i vangeli apocrifi. In essi non troviamo dunque nessuna intenzione di contraddire la narrazione degli evangelisti e tanto meno di rifarla; il loro intento è semplicemente quello di completare il racconto ufficiale. Non si parla mai infatti della predicazione di Cristo, dal momento del suo battesimo fino alla morte, ma si raccontano infiniti particolari concernenti la vita dei suoi genitori, gli episodi meravigliosi connessi con la sua nascita, i suoi primi anni e la fuga in Egitto. Soltanto una di queste opere, forse la più bella, ha osato riprendere il racconto stupendo della passione, ma soltanto per insistere su un evento particolare che era stato trascurato dagli evangelisti: la discesa di Cristo all'inferno.

Non è neppure difficile indovinare da dove provengano tutte le leggende dei vangeli apocrifi. Esse sono sorte dal seno delle classi popolari; quelle leggende sono state immaginate da persone ignoranti: e infatti sono piene di errori grossolani. La storia è del tutto ignorata: si afferma ad esempio che in Egitto esistevano ancora dei re al tempo di Tiberio. Neppure la geografia è meglio conosciuta: si racconta di un giovane guarito dalla santa Vergine, il quale si affretta ad andare a cavallo da Gerusalemme fino a Roma, per raccontare ai cristiani quel miracolo. Quelle leggende dunque hanno un'origine popolare, ma è altrettanto evidente come tale origine vada sempre collocata in qualche tradizione orientale. L'Oriente era la patria naturale di quelle leggende; esse erano così diffuse e apprezzate che lo stesso Maometto penserà bene di doverne introdurre qualcuna nel *Corano*. Di solito portano il segno del paese dove sono nate. È facile riconoscere quelle che provengono dalla Giudea e dall'Egitto. Nicolas osserva come nei *Vangeli dell'infanzia di Gesù*, che sono conservati soltanto in lingua araba, gli episodi narrati abbiano un aspetto meraviglioso che ricorda le *Mille e una notte*. Si parla continuamente di maghi e di incantesimi; Cristo trasforma dei bambini in capretti e restituisce l'aspetto umano a un giovane

che era stato tramutato in mulo da alcuni stregoni. Bisogna ammettere che si tratta di invenzioni ben povere, e la maggior parte dei vangeli apocrifi non contengono nulla di meglio.[4] Per Voltaire non è stato certo difficile sbeffeggiare questi racconti per il divertimento dei suoi lettori, a spese di un passato che era stato pure grande.

Ma sarebbe meglio, invece di ridere — cosa che non porta a nulla —, tentare di capire da dove potessero derivare quei difetti. Ricordiamo come il cristianesimo sia una delle rare religioni che non sono sorte in un'epoca remota e fra gente ingenua. È nato in mezzo alla civiltà più evoluta, in una società istruita, dedita alle lettere e alle mollezze del benessere, ma ormai stanca degli eccessi di una vita gaudente. È naturale che la nuova religione non avrebbe potuto avere gli effetti che ebbe se avesse incontrato anime interamente giovani e libere. Sembra quasi che le opere che ad essa si ispirano, anche fra le classi popolari, abbiano due età. Esse sono una sorprendente mescolanza di nuovo e di vecchio, di grossolanità e di grazia, di retorica e di verità, di poesia ineffabile e di misere banalità. Nei vangeli apocrifi i miracoli attribuiti al Bambino Gesù sono talora di una ridicola puerilità. Egli confeziona uccelli con il fango e, visto che gli rimproverano di aver lavorato di sabato, «batte le mani e gli uccelli volano via cinguettando». Dietro un suo ordine, alcuni pesci che già stavano cuocendo in padella, resuscitano e saltano nell'acqua. Gesù Cristo appare ora come uno scolaro pedante che mette in imbarazzo il maestro, ora, invece, è un bambino bisbetico e crudele che tormenta i suoi compagni. Uno di questi, passando, lo ha urtato per distrazione e allora Gesù gli dice: «Non finirai la tua strada», ed ecco che il bambino cade morto. E quando un altro ragazzo si permette di distruggere con un ramo di salice i canaletti nei quali Gesù si divertiva a far scorrere l'acqua, allora lo punisce facendogli rinsecchire il corpo. Tutti lo odiano e lo temono. I genitori delle povere vittime vanno da Giuseppe e gli dicono: «Hai un figlio che non può abitare nel nostro stesso paese. Insegnagli a benedire e non a maledire, perché fa morire i nostri bambini». Sarebbe questo il Gesù che conosciamo dai vangeli canonici? Coloro che hanno immaginato racconti tanto strani erano certo persone dallo spirito grossolano e dal cuore ristretto, che credevano che un Dio possa manifestarsi soltanto attraverso i miracoli; erano talmente preoccupati di mostrarlo come un essere potente che dimenticavano di rappresentarlo come un essere buono.

Ma accanto a questi passi volgari e urtanti, si trovano anche leggende assai graziose, sufficienti da sole a spiegare la popolarità dei vangeli apocrifi. Mi soffermerò soltanto su quelle che influenzeranno, più tardi, la poesia cristiana: ad esempio, è proprio di qui che si ispirerà la maggior parte dei racconti del Medioevo riguardanti la santa Vergine. I vangeli canonici parlano molto poco di lei; non dicono nulla sulla sua famiglia e sui primi anni della sua vita. Gli apocrifi si sono incaricati di colmare questa lacuna. È così che veniamo a sapere i nomi dei suoi genitori e gli eventi meravigliosi che hanno preceduto la sua nascita. Essa ci viene fatta conoscere fin da quando aveva tre anni, da quando veniva condotta nel tempio affinché ricevesse un'educazione religiosa; e poi la vediamo crescere nella pratica degli esercizi di pietà.

«Si era imposta come regola di dedicarsi alla preghiera dal primo mattino fino all'ora terza e di compiere il lavoro manuale dall'ora terza fino all'ora nona, e dopo l'ora nona essa non smetteva di pregare fino al momento in cui l'angelo del Signore le appariva e le portava il cibo. Fra tutte le vergini, anche più anziane, che erano state istruite con lei al servizio di Dio, nessuna più di lei era puntuale alle veglie, nessuna aveva una conoscenza migliore della legge, nessuna era più umile e più abile nell'intonare i cantici di David, più dedita alla carità, più casta, più perfetta in ogni virtù. Tutti i suoi discorsi erano pieni di grazia e dalla sua bocca uscivano soltanto verità. Ogni giorno si nutriva del cibo che le portavano gli angeli e distribuiva ai poveri gli alimenti che riceveva dalle mani dei preti. Spesso gli angeli si intrattenevano con lei, anzi le obbedivano con grandissima deferenza. E se una persona colpita da qualche infermità la toccava, allora immediatamente guariva». Ecco già delineati i tratti principali di questa figura ideale che verrà sempre più abbellita dalla devozione appassionata del Medioevo. E queste narrazioni sulla pia infanzia di Maria non si cancelleranno mai dalla memoria dei fedeli. In tutta la cristianità diverranno ben presto popolari i racconti riguardanti il suo matrimonio e le meraviglie che lo accompagnarono e lo seguirono; i vangeli apocrifi dunque, che sono le uniche opere che hanno tramandato quei fatti, sono serviti moltissimo a fondare e diffondere quel culto della Vergine che conoscerà nella Chiesa così grandi sviluppi e che servirà da ispirazione alla migliore arte e poesia cristiana.

Anche san Giuseppe deve molto a quei vangeli. Un vangelo intero infatti è dedicato a lui e al racconto della sua vita e soprattutto alla descrizione dei suoi ultimi momenti: oggi esso si conserva soltanto in una versione araba; ma, da alcuni elementi, si può comprendere come fosse stato tradotto dal copto. Esso è stato dunque redatto in quell'antica terra d'Egitto dove erano diffuse tante inquietudini per l'altra vita e dove i preti erano soliti descrivere ai fedeli spaventati la lunga serie di battaglie che l'anima avrebbe dovuto condurre nelle oscure regioni dell'Amente, prima di poter riuscire a vivere insieme a Osiride. Queste stesse impressioni terrificanti le troviamo nella *Storia di Giuseppe il falegname*. Quando sente che è vicina l'ora della morte, a centoundici anni, viene colto da spavento; prova così il bisogno di confessare le colpe della sua vita e accusa se stesso con spietata severità. In quel momento ecco la Morte avanzare col suo corteo di demoni «i cui abiti, le cui bocche, i cui volti gettavano lingue di fuoco»; questi si apprestano a prendere l'anima del morente e a portarla via; ma Gesù veglia e chiama in aiuto le potenze del cielo. «Il principe degli angeli», Michele, e «l'araldo della luce», Gabriele, allontanano la Morte e i suoi satelliti e avvolgono l'anima in una coltre splendente; lungo la strada la difendono contro gli attacchi dei demoni, e dopo una lotta violenta la conducono nel luogo abitato dai giusti. Questo episodio costituirà il primo modello di quelle aspre battaglie tra angeli del cielo e spiriti delle tenebre, per impadronirsi dell'anima di un morente, che così spesso si ripeteranno in tutta l'arte e in tutta la poesia del Medioevo.

E, ancora una volta, proprio nei vangeli apocrifi bisognerà cercare l'origine di tutte quelle leggende sulla nascita di Cristo che finiranno

col mescolarsi al racconto autentico, tanto da non poter più esserne separati. In quei vangeli troviamo raccontati con tutti i particolari episodi assenti o appena accennati nei vangeli canonici: il viaggio di Maria a Betlemme, il modo in cui viene ricevuta, l'arrivo delle levatrici che l'aiuteranno nel parto, l'improvvisa luce che inonda la grotta in cui è nato il Bambino Gesù, il soggiorno nella stalla accanto al bue e all'asinello, la visita dei pastori, l'adorazione dei re Magi. La fuga in Egitto, che viene menzionata incidentalmente solo da san Matteo, riempie un intero vangelo. Questi racconti meravigliosi si sono così impressi nella memoria di tutti che nessuno di essi verrà mai più dimenticato. Essi riappariranno infatti, dapprima sotto forma di riproduzioni ingenue, nei drammi liturgici del Medioevo: il giorno di Natale, ad esempio, si vedranno spesso bambini del coro vestiti da angeli, schierati sotto le volte della chiesa, mentre cantano il *Gloria in excelsis*, e anche tre canonici vestiti di seta, con le corone d'oro sulla testa a rappresentare i re Magi, e persino due preti in dalmatica che raffigurano le levatrici (*duo presbyteri dalmaticati, quasi obstetrices*).[5] Quelle leggende passeranno poi nei misteri e contribuiranno alla rinascita dell'arte drammatica in Occidente. Troveranno posto nelle epopee, ispireranno per secoli gli scultori e i pittori, oltre ai poeti. Ancor oggi si può dire che quelle leggende non hanno perso tutto il loro credito. Nei paesi del nord, dove le feste di Natale provocano vere e proprie esplosioni di gioia religiosa, gli episodi che si raccontano alla vigilia o che vengono rappresentati negli spettacoli popolari sono gli stessi narrati nelle leggende degli apocrifi; quelle leggende fanno battere il cuore ai bambini, commuovono gli anziani che le ripetono a ricordo delle emozioni della loro giovinezza. Bisogna ammettere che ben poche favole poetiche hanno svolto un'azione tanto profonda e duratura su tutta l'umanità.

Ma, forse, fra tutti quei vangeli il più bello è quello di Nicodemo; quantomeno esso è, fra tali opere, quello che ha avuto maggior diffusione in Occidente. Soprattutto la seconda parte, dove si narra la discesa si Gesù all'inferno, ha goduto di grande popolarità per tutto il Medioevo. L'episodio viene raccontato dai due figli del vecchio Simeone, che Cristo ha richiamato dalla tomba affinché gli rendessero testimonianza. Essi narrano che si trovavano rinchiusi fra le tenebre, insieme a tutti i più celebri personaggi dell'Antico Testamento, quando, all'improvviso, vennero inondati da una luce più abbagliante di quella del sole. Per quei morti illustri era l'annuncio di una prossima liberazione. Subito dopo arriva Giovanni Battista, il precursore, che racconta di aver visto il Cristo, di averlo battezzato e annuncia che Egli non tarderà ad apparire. Nell'udire queste notizie, Adamo, i patriarchi, i profeti sono invasi da una grande gioia: parlano fra loro delle grandi promesse che sono state fatte all'umanità e del prossimo avvento del Salvatore, il quale li libererà dalle oscure dimore. Dal canto suo Satana, che teme Colui che deve vincerlo, va a render visita ad Ade, il principe degli inferi. Vuole persuaderlo a catturare Gesù, quando costui si presenterà, e a tenerlo prigioniero, ma Ade esita, l'impresa gli sembra troppo audace; ha visto Lazzaro, chiamato dalla voce del Salvatore, nel momento in cui fuggiva con la velocità dell'aquila e usciva vivo dalla tomba. E se egli non ha potuto trattenere Lazzaro, come potrà fermare colui che

l'ha resuscitato? Mentre parlano così tra loro, ecco risuonare una voce, più forte del tuono e dell'uragano: «Principi — dice — aprite le porte, e voi, porte eterne, alzatevi, perché deve entrare il re della gloria!». Ade, spaventato, rinuncia a ogni resistenza, scaccia Satana riempiendolo d'oltraggi, mentre Cristo, che è penetrato nella dimora dei morti, chiama tutti coloro che vi si trovano rinchiusi. «Venite a me, o santi, voi che siete fatti a mia immagine e somiglianza»; e, preso Adamo per mano, s'invola con lui verso il paradiso, seguito dai patriarchi e dai profeti, che recitano brani dei loro antichi canti consacrati alla lode del Signore. Questi quadri stupendi, dipinti a grandi tratti, verranno spesso ripresi e sviluppati successivamente. Di quei racconti vivrà l'epopea cristiana. Il trionfo di Cristo sulla morte, l'unione della legge antica con quella nuova, raffigurata dall'ingresso in paradiso dei vecchi profeti, le resistenze vane di Satana, le sue ire, le sue discussioni con gli altri angeli cattivi, le sue battaglie e la sua sconfitta, resteranno l'ispirazione consueta dei poeti epici cristiani da sant'Avito a Draconzio fino a Dante e a Milton.

II

Il romanzo cristiano delle *Riconoscenze*, che verosimilmente è stato redatto nel II secolo, ha fornito un'ispirazione assai minore alla poesia delle epoche successive, e tuttavia una certa influenza in questo senso gli può essere attribuita. L'opera è interessante soprattutto per le discussioni fra san Pietro e il suo terribile rivale, Simon Mago. Si tratta di vere e proprie battaglie teologiche; esse animano l'opinione pubblica e attirano molta gente. Quando la folla viene a sapere che la battaglia sta per iniziare, si precipita, «come le onde di un grande fiume»; riempie le piazze, invade i giardini, scavalca i muri, si accalca per riuscire ad ascoltare. Arrivano i due avversari, circondati dai loro amici; prendono posto in qualche punto elevato in modo da poter essere visti meglio, sui gradini di un edificio o sulla base di una colonna; salutano il pubblico, quindi si sfidano a vicenda, come gli eroi dei poemi omerici, e la discussione ha inizio. È proprio in questo modo che, nel secondo secolo, ci si raffigurava la predicazione degli apostoli. In realtà le cose non erano andate in quel modo e la nuova dottrina, agli inizi, si era diffusa con metodi assai più modesti. Dapprima era stata predicata nelle sinagoghe, alla presenza di qualche pio ebreo che attendeva il liberatore. Poi era entrata all'interno di qualche famiglia pagana, grazie all'opera silenziosa di qualche schiavo giunto dall'Oriente, e poi verrà accolta con avidità dalle anime più inquiete, più turbate, esitanti fra opinioni diverse, e che erano alla ricerca di una dottrina solida. Ma all'epoca in cui furono scritte le *Riconoscenze*, il cristianesimo era già più diffuso; benché perseguitato, parlava a voce alta, sentiva che l'avvenire era dalla sua parte e operava in modo da ottenere il successo desiderato. Rappresentava volentieri se stesso come una fede che, fin dal primo giorno, aveva attirato su di sé gli occhi del mondo, e si era diffusa mediante predicazioni trionfanti. E dal momento che a quei tempi la teologia appassionava tutte le menti, e queste non conoscevano

piacere più vivo di quello di discutere questioni di dogma e di dottrina, si pensava che il primo insegnamento cristiano si fosse diffuso sotto forma di tornei teologici. Del resto, il gusto per le discussioni dogmatiche — attestato dalle *Riconoscenze* — sopravvisse alla vittoria del cristianesimo e non c'è da meravigliarsi se quelle discussioni si fossero introdotte nella poesia, come accade per tutto ciò che appassiona gli animi. Ecco perché la teologia, che a noi sembrerebbe adatta soltanto per trattati di scolastica, ha spesso ispirato i poeti del IV e del V secolo; essa ha ispirato opere di notevole valore, come l'*Hamartigenia* e l'*Apotheosis* di Prudenzio, dove si trovano uniti l'ardore dei sentimenti e il vigore del pensiero; quella presenza della teologia nelle opere poetiche che non andrà perduta affatto nei secoli successivi: basti pensare alle opere meravigliose di Dante e di Milton.

Il *Pastore* di Erma è un'opera fortemente contrastante con le *Riconoscenze*, ed è stato per la poesia cristiana una fonte di ispirazione del tutto diversa. Il cristianesimo è sempre stato caratterizzato dalla presenza di correnti del tutto diverse che sono convissute nella sua grande unità; le sue dottrine si possono adattare a persone dalla natura assai diversa; esse sono l'alimento di uomini dolci e di uomini forti, di Minucio Felice e di Tertulliano, di Saint-Cyran e di Francesco di Sales, di Bossuet e di Fénelon. Le *Riconoscenze* si rivolgevano agli amanti dei dibattiti e alle persone violente, mentre il *Pastore* di Erma era indirizzato alle anime tenere, ai mistici, ai sognatori. Non si parla molto di dogmi, ma di un insegnamento di tipo morale. Quell'opera non intende tanto chiarire le credenze, quanto insegnare i doveri. Erma, l'eroe dell'opera, non è certamente un santo, viene rappresentato come un uomo onesto e buono ma debole. Gli si rimprovera di non saper dirigere la sua famiglia, di concedere troppa libertà alla moglie e ai figli, che si comportano male, e anche lui non è interamente riuscito a cancellare dal suo cuore gli antichi vizi. Un giorno, si lascia turbare eccessivamente dalla vista di una ragazza che fa il bagno nel Tevere e che aveva conosciuto quando era una schiava e aveva rivisto per caso in quell'occasione. «Vedendola — dice — incominciai a sognare e dicevo fra me: "Come sarei felice se potessi avere una sposa tanto bella e tanto saggia!". Questo fu tutto e il mio pensiero non andò oltre». Questo era troppo: Erma è colpevole «di aver reso omaggio a quella creatura di Dio, vedendo la sua bellezza». E dev'essere punito; ma quale sarà questa pena? Quale espiazione chiederà Dio per la sua colpa? Questo pensiero lo rattrista e lo terrorizza. Quante persone allora dovettero provare le stesse emozioni e lo stesso turbamento! Era passato ormai il tempo della condiscendenza verso se stessi, dei compromessi con la vita, della morale indulgente che perdona tanto facilmente se stessi e riserva la severità per gli altri. Da quando era stata acquisita la certezza sull'esistenza di un'altra vita, e quindi si era sicuri di trovare dopo la morte punizioni o ricompense, gli occhi di tutti erano sempre puntati su quell'avvenire terribile. Dopo che si era commessa una colpa, si provava un solo desiderio: trovare il modo di rientrare nella grazia di quel Dio che era stato offeso; ma solo quel modo esisteva? Secondo una scuola di pensiero, che ha portato nomi diversi e non ha mai cessato di esistere nella società cristiana, non era possibile riconquistare l'innocenza

perduta e dopo il battesimo non c'era più perdono per il peccatore. La morale di Erma è meno rigorosa. Egli racconta come, mentre era preso dalla disperazione, gli apparisse un angelo che lo rassicurò dicendogli: «Dio, che conosce l'infermità degli uomini e la malignità del diavolo, mi ha dato il compito di accogliere la penitenza, ma una sola penitenza. Colui che, dopo essere stato perdonato, ricadrà nel peccato, non avrà più nulla da sperare dal suo pentimento e non potrà più pensare di potersi riconciliare con Dio». Un solo perdono non è gran cosa: credo che oggi sarebbe difficile accontentarsi di una clemenza così limitata, ma a quei tempi gli animi erano tanto pieni di paura, così inquieti verso l'avvenire, che consideravano come una grande felicità la certezza che i peccati potessero essere rimessi anche una sola volta; tutti provavano la tentazione di dire, come Erma: «O Signore, nell'ascoltare queste parole mi sento rivivere».

Queste caratteristiche di dolcezza e di moderazione si trovano in tutta l'opera. I problemi che preoccupavano la Chiesa vengono sempre risolti nel modo meno severo. Che cosa deve fare un marito — ci si chiedeva — quando sorprende la moglie nell'adulterio? Scacciarla — dicevano alcuni — e considerare rotto il matrimonio. Erma sostiene invece che egli la deve tenere con sé, purché manifesti qualche segno di pentimento. E se il marito la scaccia, Erma sostiene che non deve risposarsi, per lasciare sempre a se stesso il diritto di perdonare. E poi, sono ammesse le seconde nozze? No, rispondevano i montanisti e molti credenti ortodossi: chi si risposa dopo aver perso la moglie commette adulterio. Non è questa l'opinione di Erma; egli pensa che sarebbe preferibile non risposarsi, ma questo atto, comunque, non sarebbe un delitto. Questa indulgenza indigna Tertulliano, il quale non risparmia i suoi oltraggi contro questo «pastore dei dissoluti». Ma la Chiesa darà ragione a Erma. Tutti i consigli che questo autore dà nel *Pastore* a proposito dei comportamenti morali sono ispirati sempre a uno spirito di saggezza e di umanità. È giusto digiunare, dice Erma, ma il digiuno da solo non basta. «Il Signore non desidera le astinenze inutili che non servono certo a santificare coloro che se le impongono. Vivi nell'innocenza, conserva un cuore puro, segui i precetti di Dio e credi fermamente che, se sarai rifuggito da ogni cattivo pensiero e da ogni cattiva azione, avrai vissuto secondo la sua legge. Questo è il vero digiuno, il digiuno che piace al Signore». La virtù che Erma pone al di sopra di tutte le altre è la carità; e questa virtù egli non solo la insegna, ma cerca di farla amare attraverso piccole parabole, brevi e ingenue, pensate per i poveri e gli ignoranti, quel tipo di racconto che, una volta appreso, non abbandona più lo spirito. Un giorno Erma sta ammirando una vite e un olmo che sono intrecciati l'uno all'altra, e l'angelo gli insegna come da questo grazioso spettacolo si possa ricavare una lezione. Quell'olmo sterile, che aiuta la vite a produrre bei frutti, dandole l'appoggio dei suoi rami, è l'immagine del rapporto fra il ricco e il povero. «Il ricco possiede beni terreni, ma è povero dal punto di vista di Dio, perché viene distratto dalla cura delle sue ricchezze e la sua preghiera ha poca autorità presso il Signore. Soltanto se darà al povero l'aiuto della sua fortuna, questi pregherà per lui e potrà procurargli i beni spirituali, dal momento che è ricco di preghiere e Dio le esaudisce facilmente.

In questo modo l'uno e l'altro si arricchiscono facendosi reciprocamente del bene. La saggezza di Erma ha dunque queste caratteristiche della praticità e della ragionevolezza, ha per così dire un'aria sorridente, fugge le esagerazioni e i terrori incontrollati. «Non temete il diavolo, egli non può trionfare su coloro che credono con tutto il cuore». Quella morale bandisce la tristezza: «La tristezza è sorella del dubbio e della collera». Il cristiano ideale è l'uomo allegro, «che gioisce in pace e onora con dolcezza il Signore in tutte le occasioni».

Bisogna anche osservare come una fonte di ispirazione del *Pastore* di Erma sia costituita dalle donne. Ogniqualvolta egli parla di loro, il suo tono si fa ancor più tenero e poetico. Siamo ben lontani dalle durezze di san Paolo! Erma è forse il primo cristiano che abbia immaginato quei rapporti fraterni, quella sorta di galanteria mistica che talora si può osservare nella relazione tra persone di sesso diverso. Erma racconta come l'angelo che aveva il compito di guidarlo una sera l'avesse abbandonato accanto a dodici ragazze, ordinandogli di aspettarlo. E poiché egli sa di essere debole, esita a obbedire e vorrebbe allontanarsi, ma le fanciulle lo trattengono, «"Tu ci appartieni — dicono —, non puoi lasciarci". " Dove starò, allora?". "Tu riposerai assieme a noi come un fratello, non come uno sposo, perché tu sei nostro fratello, e noi vogliamo abitare assieme a te: ti amiamo". Io arrossii — aggiunge Erma — al pènsiero di dover restare con loro. Allora quella che sembrava la prima mi abbraccia e mi dà un bacio. E dopo di lei tutte le altre mi abbracciano, come si abbraccia un fratello, e mi fanno partecipare ai loro giochi. Alcune intonavano dei cantici, altre cantavano in coro danzando. Passeggiai con loro in silenzio e mi sentivo ringiovanire. Arrivò la notte e volevo partire, ma esse mi trattennero. Restai in mezzo a loro. Stesero le loro tuniche in terra e mi fecero distendere nel mezzo e si misero a pregare. Anch'io pregai, con molta costanza e fervore e, vedendomi in quell'atteggiamento, esse provarono una grande gioia. Così restai con loro fino all'indomani». In questo racconto stupendo, di una raffinatezza antica, nel quale sembra rivivere a tratti il genio sorridente della Grecia, l'autore ha rappresentato sentimenti che l'antichità non ha mai conosciuto. Era una nuova vena di poesia delicata e aggraziata, e non ho certo bisogno di ricordare quanto essa ispirerà l'arte moderna.

I *Canti sibillini* — dei quali ci occuperemo adesso — non sono serviti soltanto come materiale ispiratore della poesia delle epoche successive, come è accaduto per i vangeli apocrifi, o per il *Pastore* di Erma; si tratta già di veri e propri poemi, nei quali la lingua e il verso di Omero vengono messi al servizio dei medici dell'antico politeismo greco. «Il sibillismo — afferma Renan — rappresentò la forma alessandrina dell'apocalisse». Dopo il periodo della cattività a Babilonia, gli israeliti si erano sparsi per tutta l'Asia, mescolandosi agli altri popoli, senza tuttavia lasciarsi assimilare da essi. Erano numerosi soprattutto nella grande città commerciale di Alessandria, e in quell'ambiente cosmopolita, tutto dedito agli affari e agli studi, essi si distinguevano per la grande industriosità e per le grandi ricchezze. In quella città avevano subìto una potente seduzione e, come era accaduto un po' a tutti, non avevano resistito. Nonostante la loro atavica diffidenza nei confronti

dei costumi stranieri, erano rimasti affascinati dalla civiltà greca; a poco a poco avevano abbandonato la loro antica lingua per adottare quella che si parlava alla corte dei Tolomei; incominciarono a leggere Omero e Platone e si esercitarono perfino ad imitarne gli scritti. Tuttavia, in fondo, erano rimasti sempre Ebrei. Invincibilmente affezionati al culto dei loro padri, provavano orrore per gli idoli e si rifiutavano di entrare nei templi. Le crudeli canzonature di cui erano oggetto da parte dei Greci, e quella sorta di stato di inferiorità nel quale vivevano, non impedivano loro di considerarsi pur sempre il popolo eletto, di conservare nell'animo l'orgoglio di essere i soli a conoscere e a pregare il vero Dio, di avere l'assoluta certezza che un giorno tutti i popoli della terra avrebbero condiviso la loro fede. Quando la povera Giudea, attaccata dal re di Siria, osò opporre resistenza, e quando i Maccabei riuscirono col loro eroismo a scacciare lo straniero e a restaurare a Gerusalemme il culto nazionale, gli Ebrei dell'Egitto applaudirono con tutto il loro cuore alla vittoria dei fratelli. Alcuni, esaltati da questo grande successo che sembrava confermare le loro antiche speranze, andavano chiedendosi se non fossero ormai giunti i tempi tante volte annunciati dai profeti, e se, finalmente, il loro Dio non stesse per manifestarsi apertamente e non intendesse distruggere i propri nemici e stabilire sul mondo il dominio del suo popolo. Alcuni, in un impeto di grande speranza, incominciarono a cantare quell'avvenimento che credevano prossimo. E per affrettarlo, concepirono l'idea di rivolgersi proprio a quei Greci che li circondavano, e incominciarono a esortarli ad abbandonare i loro idoli e a convertirsi al vero Dio. E per conferire maggiore autorevolezza a quelle esortazioni, non esitarono a ricordare antiche profezie che annunciavano i nuovi tempi. Se si fosse trattato di dover convincere degli Ebrei, avrebbero potuto far ricorso alla parola di Isaia o di Daniele; ma per farsi ascoltare dai Greci, scelsero naturalmente profetesse che godevano fra loro di grande credito. In ogni tempo le antiche sibille avevano goduto di grande popolarità in Grecia e in Italia; e quegli Ebrei pensarono che i pagani avrebbero potuto accogliere più facilmente la loro verità se questa fosse stata pronunciata dalla bocca di quelle antiche indovine: inventarono allora senza scrupoli i falsi oracoli sibillini.

Questi oracoli sono serviti fedelmente per cinque secoli, dall'epoca di Tolomeo Filometore a quella di Costantino, a tutte le persone più pazienti, più caparbie, più esaltate, per esprimere le loro collere, i loro desideri, le loro speranze. Tutti coloro che erano armati da un ardore di proselitismo ricorrevano ad essi con molta facilità, servendosi come di un mezzo assai comodo per diffondere le loro credenze. Attribuivano così alla sibilla il compito di predicare l'unità di Dio, la santità, la carità, l'avvento del Messia e la gloria che sarebbe spettata a Israele nel mondo rinnovato: tutte verità, queste, delle quali la sibilla stessa si sarebbe certo assai meravigliata, Nei suoi nuovi oracoli, invece, essa schernisce amaramente il culto dei falsi dèi e annuncia con accenti di trionfo la prossima disfatta dell'idolatria. «O Iside — dirà la sibilla —, o dea caduta in disgrazia, tu resterai sola sulle rive del Nilo, come una menade furiosa sulle aride rive dell'Acheronte, e sulla terra non resterà più alcun ricordo di te. E tu, o Serapide, gemerai accasciato

sulle rovine del tuo tempio, e qualche tuo pontefice, ancora vestito del suo abito divino, dirà: "Venite, innalziamo un altare al vero Dio; venite e abbandoniamo tutte le credenze dei nostri padri, che immolavano sacrifici a divinità di pietra e d'argilla"».[6]

In questi poeti sibillini, così come un po' in tutti gli autori di apocalissi e di profezie, si può riscontrare la singolare presenza di rivendicazioni democratiche assai radicali. Nei loro sogni sull'avvenire essi immaginano, per prima cosa, un paese e un'epoca nei quali tutti i beni verranno messi in comune. «La terra verrà allora posseduta da tutti, non sarà più limitata da confini, né recintata da muri. Non esisteranno più né mendicanti né ricchi, né padroni né schiavi, né piccoli né grandi, non esisteranno più re, e neppure capi; tutto apparterrà a tutti».[7] E non si fa economia di invettive e di parole violente e di scherno contro i ricchi. «Per accrescere le loro proprietà, e per avere sempre più territori, costoro sfruttano i miseri. Oh!, se la Terra non fosse così ben fissata lontana dal cielo, essi avrebbero trovato il modo per far sì che la luce non venisse equamente ripartita fra tutti. Il sole, comprato a peso d'oro, illuminerebbe soltanto i ricchi e Dio sarebbe stato costretto a creare un altro mondo per i poveri».[8]

Questi nemici dei ricchi non possono che odiare anche i potenti e così attaccare apertamente coloro che governano il mondo. I loro versi sono pieni di proteste violente contro la dominazione romana. E questo, forse, è il merito più importante di questi scritti; i vinti, gli oppressi hanno espresso in questo modo le loro lamentele: quegli oracoli rappresentano, per noi, l'unica testimonianza degli odi che furono provocati dal grande impero. Gli atti ufficiali che sono conservati nelle iscrizioni, i discorsi dei retori, i versi dei poeti di corte portano in ogni pagina soltanto la glorificazione di Roma; qui, invece, troviamo il grido di collera e di vendetta delle vittime che non si sono rassegnate all'obbedienza. Ai poeti sibillini occorre riconoscere di non aver mai cambiato i loro sentimenti: anche prima di aver dovuto subire il giogo dei Romani essi detestavano Roma. Il suo potere era allora soltanto una minaccia lontana, le sue legioni non erano ancora comparse in Egitto e in Siria; ma già allora denunciavano Roma come il grande nemico e il più grande pericolo per il genere umano.[9] Naturalmente la odieranno ancor più quando l'avranno conosciuta da vicino. Sotto il suo dominio, le imprecazioni raddoppiano di intensità. Tutti quei poeti, spesso divisi fra loro nelle opinioni politiche e nell'appartenenza religiosa, concorderanno nell'odio nei confronti di Roma, nella gioia di poterle annunciare, e anzi di descrivere anticipatamente il castigo che essa meriterà. «Maledizione, maledizione a te, o Furia, amica delle vipere! Tu dovrai sederti, ormai vedova del tuo popolo, lungo la riva... città malvagia dove risuonava il fragore di tante feste, tacerai. Non ci saranno più fanciulle a ravvivare il fuoco eterno nei tuoi templi, sui tuoi altari non verranno più compiuti sacrifici... Abbasserai la testa, o Roma superba; il fuoco ti divorerà, le tue ricchezze saranno annientate, sulle tue rovine abiteranno i lupi e le volpi, tu sarai deserta come se non fossi mai esistita».[10]

E questa immane catastrofe non rattristerà il poeta, anzi egli plaudirà ad essa, la invocherà; desidererà essere presente a quello spettaco-

lo, con grande impazienza. «Quando avrò mai il piacere di vedere quel giorno così terribile per te e per tutta la razza dei Latini?».[11]

Queste grandi esplosioni di collera, certo, sono per noi alquanto sorprendenti: è opinione generale, infatti, che i popoli vinti si rassegnassero abbastanza presto al dominio di Roma; si pensa di solito che essi fossero contenti di far parte di quel vasto impero, con la sua solida amministrazione che si opponeva validamente all'anarchia interna, con le sue valorose legioni che proteggevano contro le minacce esterne; si è soliti dare piena fiducia a tutte le testimonianze di riconoscenza che il mondo prodigava a quei padroni, riconoscenza per il benessere e la pace che sapevano far regnare ovunque. Ma ecco che, adesso, siamo in presenza di voci discordanti dal concerto delle acclamazioni. Esistevano dunque, in quel clima di generale soddisfazione, persone che si lamentavano e che detestavano i Romani e che addirittura prevedevano e auspicavano la rovina della *città eterna*! Bisogna tener conto certamente di quelle lagnanze; ma forse non occorre attribuire loro un'importanza eccessiva, dal momento che quei malcontenti vivevano in paesi come la Siria e l'Egitto, le regioni cioè che Roma non è mai riuscita ad assimilare. Quella razza un po' frivola di «piccoli Greci», che si era diffusa un po' in tutto l'Oriente dopo l'epoca di Alessandro, che aveva assimilato i difetti dei paesi dov'era andata ad abitare, senza perdere i propri, era il popolo che più di ogni altro continuava a coltivare la propria vanità e insolenza. E poiché esso aveva una così grande coscienza delle proprie qualità, e si sentiva particolarmente astuto, vivace, capace di tutto,[12] finiva col credersi superiore a quei rozzi Romani dei quali era costretto a subire il giogo. Certo li adulava, ma non li amava affatto e non sapeva rinunciare alla piacevole tentazione di metterli in difficoltà ogniqualvolta ciò non comportasse troppi rischi.[13]

Va ricordato comunque che gli autori dei *Canti sibillini* non erano soltanto Siriaci o Egiziani, cioè persone che abitavano in province assai poco ben disposte nei confronti di Roma; fra di loro c'erano anche Giudeo-cristiani, persone cioè che dovevano vendicare la propria fede oltraggiata. In questo caso è certo più spiegabile la violenza espressiva. Soltanto gli odi religiosi sono capaci di tanta ira; soltanto l'aggressività di una fede può conferire una capacità di speranza tanto ostinata che nulla può scoraggiare. Gli Ebrei e i cristiani, vittime della forza, avevano riposto in Dio la speranza della loro vendetta e attendevano con fiducia incrollabile quel giorno, annunciato dai profeti, in cui i loro nemici sarebbero stati sterminati. Erano talmente convinti dell'imminente catastrofe che riuscivano a vederne ovunque i segnali, e persino a stabilire arditamente la sua data. E se quella data passava senza che nulla succedesse, non facevano altro che spostarla più avanti, ricominciando da quel momento la stessa intrepida attesa. L'*Apocalisse* di san Giovanni sta a dimostrare come i cristiani fossero sicuri di ottenere la loro vendetta dopo la morte di Nerone. E tutte le guerre civili e i disordini che a quel tempo turbarono l'impero sembravano dar loro ragione. Pareva giunto il momento dell'avvento dell'Anticristo e già sui popoli si abbattevano i flagelli, e la distruzione e il rinnovamento del mondo non potevano ormai tardare. E tuttavia l'impero si riprese, uscendo ancor più rafforzato da quella crisi. Ma la fiducia nelle sibille

non fu affatto scossa. Mentre tutti sembravano credere che Roma si fosse ringiovanita con la nuova dinastia, esse persistevano nella profezia di una sua prossima fine. La loro opinione sembrò confermata dall'eruzione del Vesuvio, che produsse ovunque una grande emozione. «Quando le viscere della terra italiana — esse annunciavano — verranno sconvolte, quando le fiamme s'innalzeranno fino al cielo, e il fuoco distruggerà le città e farà perire gli uomini, e l'aria si riempirà tutta d'una nube di ceneri scure, e quando dall'alto cadranno gocce rosse come sangue, allora potrete riconoscere la collera del Dio celeste che intende vendicare la morte dei suoi giusti».[14] Al tempo di Traiano e di Marco Aurelio, o in quell'epoca degli Antonini che a noi sembrerebbe tanto felice, oppure sotto l'impero di Commodo e dei Severi, i poeti sibillini non cesseranno mai di annunciare, senza scoraggiarsi, l'avvicinarsi di quel grande evento da loro invocato con tutte le forze e tutto servirà da pretesto; anche in quell'epoca di calma dominata dalla pace romana, tanto celebrata nei documenti ufficiali, essi credono di udire pur sempre gli scricchiolii di una macchina che si sta sfasciando. Le più piccole disgrazie che sempre turbano l'esistenza anche degli imperi più solidi finiscono con l'assumere significati minacciosi: una sconfitta, una peste, una carestia, una stagione di siccità, una inondazione. La loro gioia esplode al verificarsi di ognuno di questi eventi: è l'inizio della fine dei loro nemici; e quella fine, che rappresenta il loro trionfo, essi non si stancano mai di descriverla. Talora credono persino di assistervi. «Infelici le donne che assisteranno a quel giorno — afferma uno di quei poeti —. Una nube nera circonderà il mondo immenso dal lato dell'aurora e del tramonto, da nord e da mezzogiorno. Un grande fiume di fuoco scenderà dal cielo e divorerà tutta la terra. Allora le fiamme celesti si scontreranno le une contro le altre;[15] le stelle cadranno nel mare e il mondo sembrerà vuoto. Inondata da questo fiume di fuoco tutta la razza degli uomini digrignerà i denti, allorquando sentirà il suolo incendiarsi sotto i suoi piedi; tutto si tramuterà in polvere; nessun uccello volerà più nello spazio, nessun pesce nuoterà nel mare, nessun bue traccerà più solchi nei campi: non si potrà più udire il fruscio degli alberi agitati dal vento, e tutte le creature verranno bruciate insieme nella grande fornace divina... ovunque sarà stridor di denti, tutti saranno divorati dalla sete e dal dolore; e gli uomini invocheranno la morte, ma la morte non verrà, per loro non vi sarà più morte, né notte, né riposo!».[16] Le dottrine dei cristiani giudaicizzanti, che hanno scritto i canti sibillini, sono scomparse dalla Chiesa, ma nell'anima del cristiano sono rimaste le tracce di quelle oscure immaginazioni, le rappresentazioni dell'inferno e del giudizio finale, il terrore per l'altra vita; e tutto ciò, ben presto, riapparirà nella grande poesia cristiana. Tutto il Medioevo tremerà davanti a quelle terribili minacce; e non sarebbe difficile seguire il percorso di tutta quella cultura dai tempi di sant'Efrem fino all'epoca di Dante.

È dunque giusto affermare che la poesia cristiana trae pressoché interamente la sua ispirazione dal grande movimento dei primi due secoli della nostra era. Possiamo considerarci fortunati per questo fatto, che è piuttosto raro: è assai difficile in realtà riuscire a risalire alle origini lontane di una letteratura: quelle origini infatti risalgono spes-

so a epoche assai primitive, le quali non lasciano quasi mai ricordo o traccia di sé. Si riesce a cogliere l'apparizione subitanea di qualche capolavoro ma, solitamente, sfuggono le sue prime remote manifestazioni, i preparativi che si compiono lentamente nei secoli. Che cosa esisteva in Grecia prima dell'*Iliade* e qual era il debito di Omero nei confronti di quegli ignoti rapsodi che cantavano prima di lui? Non lo sapremo mai. Invece abbiamo una certa conoscenza delle fonti a cui si ispireranno i poeti cristiani del IV secolo. Le nostre ricerche non vanno deluse se si rivolgono al periodo precedente l'epoca di Costantino, a quel periodo in cui fermentarono grandi passioni e che fornirà, per così dire, la materia prima della poesia dell'epoca seguente. Nei primi due secoli possiamo riuscire a cogliere quelle tipologie, quelle leggende, quei racconti meravigliosi di cui si serviranno i poeti dei secoli seguenti, e li possiamo cogliere — potremmo dire — nel momento stesso in cui essi vengono creati dall'immaginazione popolare. Le prime opere in cui tutti quegli elementi vengono raccolti — i vangeli apocrifi, le *Riconoscenze*, il *Pastore*, i *Canti sibillini* — presentano quella cultura nella sua forma più antica, prima ancora, dunque, che un grande artista abbia potuto darle l'impronta del suo genio personale. Tutti gli elementi di quella cultura li vediamo così scaturire dall'emozione generale, come opera popolare e anonima, sulla quale potranno innestarsi le opere del futuro, e che ispirerà e nutrirà per secoli l'arte e la poesia dei tempi moderni.

Capitolo 11

SAN PAOLINO DI NOLA

I

San Paolino, Pontius Meropius Paulinus, apparteneva a una famiglia antica molto ricca, che possedeva proprietà un po' ovunque; fra i suoi antenati si annoverano alcuni senatori e alcuni consolari. Suo padre si era stabilito a Bordeaux, dove Paolino nacque verso l'anno 353, sotto il regno di Costanzo. Si pensa, con una certa verosimiglianza, che questa famiglia fosse cristiana da qualche tempo; tuttavia il giovane Paolino non ricevette il battesimo nei primissimi anni: era usanza di quei tempi rinviarlo a un'età più adulta; comunque, certamente, fu educato secondo i princìpi della nuova religione. Gli eventi più importanti della sua giovinezza furono gli studi che egli compì nelle scuole di Bordeaux, nonché il fatto che ebbe come professore Ausonio.

I suoi biografi hanno cercato in tutti i modi di ricollegare la sua conversione con gli avvenimenti che turbavano l'impero nella sua epoca e hanno tentato di farne un evento drammatico. Io credo che le cose si siano svolte in modo più semplice. Solo i peccatori incalliti e i miscredenti fanatici hanno bisogno di colpi di fulmine per far ritorno alla fede, dopo che se ne sono allontanati. Paolino invece non fu mai né miscredente né grande peccatore. Era vissuto per qualche tempo in quel mondo delle scuole, che tutto sommato era un mondo onesto e virtuoso; non è da escludere che in quel periodo fosse diventato un cristiano più tiepido, ma era rimasto pur sempre cristiano. La sua virtù poteva correre rischi ben maggiori nell'ambiente degli affari pubblici, dove più grandi erano le tentazioni; ma alle tentazioni aveva saputo resistere. Nei momenti in cui era più severo con se stesso, e cercava di trovare una qualche colpa per umiliarsi davanti a Dio, sembra che l'unico rimprovero che riuscisse a farsi era il suo gusto per le futilità della letteratura profana. «Finora — egli afferma tutto confuso — ho ammirato la saggezza del mondo e, fintanto che mi dedicavo alle inutili fatiche delle lettere e delle ricerche colpevoli nell'ambito della filosofia, ero per Dio un uomo ignorante e muto».[1] Il suo delitto sta tutto qui. Confesso che non riesco a credere che quel delitto abbia mai turbato la sua anima, né che egli abbia sentito un grande bisogno di penitenza a causa del rimorso per aver scritto i suoi versetti. Nella sua vita non ci sono state crisi, come in quella di sant'Agostino, e la sua conversio-

ne è stato un fatto graduale. Una volta passato il primo inebriamento per il mondo, in Paolino si risvegliarono i ricordi della sua giovinezza cristiana; e questi non ebbero grande difficoltà a impadronirsi di un'anima portata naturalmente alla pietà e alla dolcezza. La sua fede, fattasi più viva, diventò anche più esigente: egli si avviò, in modo continuo e graduale, verso pratiche religiose sempre più severe, finendo col concepire il desiderio di vivere nella solitudine. Bisogna pur ammettere che la sua conversione fu incoraggiata da qualche avvenimento storico contemporaneo. Alla morte di Graziano, sotto l'usurpatore Massimo, sembra che Paolino abbia rischiato di perdere tutta la sua fortuna; forse la sua stessa vita fu minacciata. Dal momento che era un uomo cui piaceva soprattutto il riposo, e non aveva il temperamento di chi ama sfidare le tempeste, bastò quel pericolo che aveva corso perché egli provasse definitivamente disgusto per la vita pubblica. Verso quella stessa epoca sposava una spagnola di nome Terasia. Costei ebbe molta influenza su di lui, anche nel senso di incoraggiarlo alla devozione. Forse quell'influenza interiore, continua e silenziosa, dolce e seducente, ha contribuito più di ogni altra cosa a spingere Paolino sulla nuova strada.

Il primo atto della sua conversione fu la decisione di abbandonare i dintorni di Bordeaux, poiché in quella città sentiva la presenza di troppi legami, e di stabilirsi in Spagna. In questo paese, dove era meno conosciuto e quindi meno legato al passato, egli poteva iniziare più liberamente una vita nuova. Provò una grande gioia, subito seguita da un acutissimo dolore. Il bambino che aveva atteso per tanto tempo, e che era nato qualche anno dopo il matrimonio, visse soltanto pochi giorni. Quella duplice scossa, tanto violenta — quella speranza realizzata e tanto rapidamente delusa — finì col persuaderlo che Dio lo chiamava a sé. Vendette a poco a poco tutti i suoi beni, donò il ricavato ai poveri, conservando per sé solo lo stretto necessario per vivere; e poi, una volta liberatosi dell'eredità dei padri, lasciò la Spagna — dove incominciava a diffondersi la sua fama e dove era stato fatto prete contrariamente alla sua volontà, nella città di Barcellona — e decise di trasferirsi nell'Italia meridionale, nei pressi della tomba di san Felice.

Questa conversione, come si può immaginare, fece molto scalpore. Un esempio tanto bello, proveniente da un personaggio così illustre, doveva rallegrare il cuore dei veri cristiani. I vescovi più famosi, i dottori della Chiesa — Agostino, Gerolamo, Ambrogio, Martino — accolsero quell'esempio con grande gioia. Una volta sconfitti i pagani, il vero nemico della Chiesa era diventata la stessa vita mondana, cioè tutte quelle debolezze della natura umana che il cristianesimo contrastava cercando di porre a esse una regola, nel tentativo di eliminarle o di restringerne la portata. La decisione di Paolino di ritirarsi in solitudine insegnava a disprezzare quelle debolezze in modo molto più eloquente di qualsiasi sermone. Tutta la Chiesa gettò un grido di trionfo nel vedere che quest'uomo aveva deciso di calpestare la gioia umana, di rinunciare ai successi letterari e alla grandezza della sua carriera politica. E sant'Ambrogio, che conosceva bene il mondo, riuscì a prevedere, nonostante la sua gioia, che il comportamento di Paolino sarebbe stato criticato con grande violenza e cercò di prepararlo a quegli attac-

chi. «Quando tutti quei grandi signori verranno a sapere ciò che è accaduto, che cosa non diranno! Un uomo dalla famiglia tanto nobile, antica, rispettabile, un uomo dotato di un così buon carattere e di grandi doti oratorie, come può lasciare il Senato, sottrarre ai suoi parenti l'eredità e donarla ai poveri? Tutto ciò è insopportabile».[2] Tutte queste cose gli verranno rimproverate, infatti, e non si può negare del resto che coloro che lo criticavano non avevano tutti i torti. Nella situazione in cui versava l'impero, dilaniato dalle ribellioni, minacciato dai barbari, quando c'era tanto bisogno di uomini coraggiosi e fedeli, e non solo di soldati e di generali, ma anche di funzionari integri, di governatori abili nelle province, di persone assennate e risolute, non era forse un delitto abbandonare il proprio rango e fuggire nella solitudine? L'isolamento dal mondo, certo, valeva più di quelle dubbie grandezze; ma la situazione avrebbe imposto di non sottrarsi ai propri doveri e l'impero si sarebbe perduto se coloro che erano stati posti al di sopra degli altri dalla nascita o dal proprio talento rifiutavano di servirlo. Queste erano le ragioni che si potevano addurre per biasimare il comportamento di Paolino; coloro che si sentivano feriti da quel comportamento manifestavano le loro ragioni con grande forza (*circumlatrabant*); e costoro erano numerosi, aggressivi, tanto che alla grande gioia dei vescovi e dei credenti faceva da contraltare la dura riprovazione della gente del gran mondo. Paolino non si preoccupò più che tanto di tutto quel clamore, che a lui appariva «sciocco ed empio»; parlando dei suoi nemici si limitava a dire, con tono distaccato: «Godano pure in pace i loro piaceri, le loro cariche, le loro ricchezze, conservino per sé la saggezza e la felicità, ma lascino a noi quelle che chiamiamo la nostra miseria e la nostra follia»; e aggiungeva, con aria di trionfo: «*O beata iniuria, displicere cum Christo*».[3]

San Paolino, allontanandosi dal mondo, non rinunciò per questo alla letteratura: al contrario, la sua devozione accrebbe il grande desiderio di scrivere. Sino ad allora aveva scritto soltanto per suo piacere, ma da quel momento scriveva per dovere, per ringraziare Dio e i santi della loro benevolenza, per rianimare i fedeli, incoraggiare gli indecisi e dare buoni consigli a chi ne aveva bisogno. Quasi tutte le opere che sono giunte fino a noi, in versi e in prosa, appartengono alla seconda metà della sua vita.

Delle sue opere in prosa ci sono rimaste soltanto le lettere. Queste sono indubbiamente degli scritti piuttosto curiosi, ma si rischierebbe di rimanere delusi se si cercasse in esse quel tono particolare che si trova di solito nella corrispondenza intima. Le più piacevoli, per i nostri gusti, sono quelle lettere nelle quali appare un uomo di spirito che sa parlare di sé senza affettazione, comunicando le vicende della sua vita interiore; ma il cristianesimo non amava particolarmente queste esibizioni indiscrete; parlare troppo di sé poteva sembrare, a persone tanto serie, un chiacchiericcio inutile oppure un sintomo colpevole di vanità. I cristiani non scrivevano lettere per comunicarsi le loro impressioni, ma per scambiarsi le loro idee. I dottori più celebri venivano continuamente consultati su questioni problematiche e le loro risposte, che spesso erano dei veri e propri trattati, venivano copiate e ricopiate e si diffondevano ovunque, passando di mano in mano. Colo-

ro che li interrogavano su quei difficili problemi appartenevano a tutte le classi della società: tutti, a qualunque rango appartenessero, avevano un grande desiderio di credere, una uguale passione per il sapere; talvolta erano persone altolocate, professori, politici che si occupavano degli affari pubblici più importanti e talora erano dei soldati, o persone umili e anonime e persino dei barbari. Un giorno san Gerolamo venne consultato da due Geti a proposito di alcune difficoltà dei libri sacri. «Chi avrebbe mai potuto credere — esclamò sorpreso — che qualcuno sarebbe venuto da quel paese selvaggio per cercare la verità nei libri degli Ebrei! Quelle mani che si sono incallite nell'uso della spada, quelle dita che sembravano adatte soltanto a tendere l'arco e a lanciare frecce, si abituano dunque a tenere la penna! Quei cuori di guerrieri si inteneriscono e si lasciano penetrare dalla dolcezza di Cristo!».[4] E la cosa più notevole è il gran numero di donne che scrivono ai massimi teologi dell'epoca. Spesso, oggi, ci si chiede che cosa esse abbiano potuto guadagnare dal trionfo del cristianesimo e questa domanda ha ricevuto le risposte più svariate. Su questo argomento, certo, è facile sostenere le opinioni più diverse, confrontandole con citazioni e testi a prima vista inconfutabili. In teoria è vero che la Chiesa tratta le donne piuttosto male; diffida della loro leggerezza, accusa la loro debolezza. Da san Paolo in poi, si è formata tutta una tradizione tra i dottori più severi, che non risparmia loro espressioni assai dure. Ma nella pratica la Chiesa le tiene in gran conto, fa molti sforzi per portarle dalla sua parte, si preoccupa di loro così come degli uomini e, per tutto ciò che concerne la scienza della salvezza, riconosce loro diritti eguali. E le donne non esitano a porre quesiti ai più grandi dottori della Chiesa, i quali non si mostrano per nulla sorpresi di questo fatto e si guardano bene dal rifiutare la propria risposta. Nessuno, forse, le aveva trattate peggio di quanto farà il focoso san Gerolamo: «Che cosa vogliono queste donne miserabili (*miserae mulierculae*), cariche di peccati, che cambiano sempre opinione come gira il vento? Come vorrebbero imparare ma non arrivano mai a conoscere la verità!».[5] Ma questa è soltanto una battuta da parte di quell'uomo tanto capriccioso e veemente; in realtà egli diffida così poco della loro intelligenza che trova del tutto naturale che le donne affrontino i problemi più ardui. Dichiara che esse debbono essere istruite allo stesso modo degli uomini e raccomanda loro di leggere le opere di Cipriano, le lettere di Atanasio e i libri di Ilario di Poitiers; approva persino l'idea che imparino l'ebraico per poter cogliere meglio le difficoltà dei libri sacri. E ogniqualvolta una di queste «donne miserabili» lo consulta per qualche dubbio che la tormenta, egli risponde con tanta sollecitudine da suscitare il rimprovero di dimostrarsi un po' troppo compiaciuto, oppure il biasimo secondo cui egli preferirebbe discutere quei problemi così difficili con «il sesso debole piuttosto che con gli uomini».

Un atteggiamento analogo risulta evidente anche nella corrispondenza di san Paolino. Qui appare del tutto chiaro come nessuno si meravigliasse di vedere le donne prender parte a quelle discussioni teologiche che potevano sembrare estranee alla loro natura. Le lettere che Paolino manda ai vescovi più famosi, ai dottori più illustri per comunicare le sue opinioni o i suoi dubbi, sono sempre scritte a nome suo e di

Terasia. Anche se quelle lettere sono indirizzate a un sant'Agostino o a un san Gerolamo, oppure al suo vecchio amico Sulpicio Severo, si può leggere sempre una sottoscrizione commovente: *Paulinus et Therasia peccatores*; e, nelle loro risposte, costoro pongono grande cura nel dire che la lettera è indirizzata a entrambi. Seguendo l'usanza dei tempi, quando Paolino era entrato negli ordini sacri, non si era separato dalla moglie, ma essi avevano conservato dei rapporti puramente fraterni e spiegavano questa situazione dicendo «che erano stati uniti, ma in modo diverso, restavano gli stessi ma erano cambiati». Terasia fino alla morte resterà a fianco di colui che era stato suo marito e così san Paolino, affinché non venisse dimenticato il nome della compagna della sua vita solitaria, amerà ricordare il nome di lei in tutte le sue lettere. San Gerolamo ha espresso in modo molto felice il nuovo ruolo che spettava alla donna in questa delicata situazione. Rivolgendosi a uno spagnolo che aveva imitato l'esempio di san Paolino, diceva: «Tenete con voi colei che un tempo era vostra compagna nella carne e che ora è vostra compagna solo nello spirito; era la vostra sposa e ne avete fatto la vostra sorella, era una donna ed è diventata un uomo; era inferiore a voi e adesso è vostra eguale».[6] Questo è il modo in cui anche san Paolino parla sempre, nelle lettere, della sua donna; questa gli è in tutto uguale. Non soltanto l'ha associata a sé nelle opere pie, ma essa partecipa anche di tutti i suoi pensieri e, ogniqualvolta egli scriverà per porre agli altri qualche domanda, oppure per risolvere i dubbi che gli altri hanno posto a lui, il nome di Terasia apparirà sempre accanto al suo.

II

Fra tutte le opere di san Paolino noi, comunque, studieremo soltanto i poemi nei quali egli celebra la festa di san Felice. Tutti gli anni, nell'anniversario di quella festa, alla tomba del santo si reca la folla delle campagne e delle città vicine, con le mani piene di doni; Paolino contribuisce con i suoi versi. Gli anniversari si susseguono senza che la sua pietà diminuisca e senza che si esaurisca la sua vena. È così che i poemi che egli compose per quelle occasioni, e che portano il nome di *Carmina natalicia* (o *Natalia*), finiranno col costituire una parte considerevole della sua opera. Sono giunte sino a noi tredici poesie complete composte da oltre cinquemila versi: sono molti, per un soggetto che resta sempre lo stesso; ma Paolino ha saputo renderlo assai vario, unendo al racconto della vita e dei miracoli di san Felice la rappresentazione della felicità che egli prova nel vivere accanto a lui. Nonostante qualche prolissità e ripetizione inevitabile, la lettura di questi poemi è estremamente interessante; troviamo in essi particolari assai curiosi sulla storia dell'epoca e descrizioni molto vive della devozione popolare.

Quale fu dunque l'origine della fatale attrazione che spinse san Paolino a trasferirsi dalle rive della Garonna fino alla tomba di san Felice? A tutta prima sembra piuttosto difficile poterla indovinare. San Felice era un semplice prete di Nola che, nel periodo delle persecuzioni,

aveva sfidato i nemici della Chiesa. La sua storia era rimasta piuttosto incerta e sembra persino che i martirologi ufficiali non se ne fossero occupati, dal momento che era impossibile conoscere l'epoca in cui egli visse; ma il popolo, non si sa perché, aveva conservato un vivissimo ricordo di Felice. In tutta l'Italia meridionale egli era considerato come un santo al quale ricorrere con sicurezza in caso di bisogno; soprattutto i poveri lo invocavano con grande fiducia, e la tradizione successivamente accumulerà sul suo conto ogni sorta di miracolo con un'abbondanza tale da lasciare esterrefatto il nostro Tillemont. Si trattava dunque, nel vero senso della parola, di un santo popolare, e quindi non è facile comprendere come un uomo di lettere, un uomo proveniente dal gran mondo, come Paolino, anziché scegliere qualche grande vescovo o qualche famoso dottore si sia sentito attirato da questo prete del tutto sconosciuto.

Ciò che può spiegare tutto, credo, è il fatto che Paolino era stato condotto, nella sua fantasia, nella piccola basilica dove riposava il santo. Aveva visto l'affluenza di visitatori nel giorno della sua festa, i miracoli che si realizzavano grazie alla sua potente intercessione e gli slanci di pietà spontanea e ingenua cui si abbandonava la folla presente. Molto tempo dopo racconterà la grande impressione che quell'evento aveva lasciato su di lui. «Con tutto il mio cuore — dirà rivolgendosi al santo — mi abbandonai a te e grazie alla tua luce imparai ad amare il Cristo»: queste parole sembrano indicare che quello spettacolo era stato per Paolino la sua prima emozione religiosa. Così, quando la devozione si risveglierà in lui, dopo un certo tempo dedicato alla vita mondana e agli affari politici, avrà la sensazione che ciò che si stava risvegliando in lui era proprio il ricordo di quegli anni giovanili, e naturalmente attribuirà all'opera di san Felice il sorgere di quei nuovi sentimenti. Da quel momento avrà un solo desiderio: andare ad abitare nello stesso luogo in cui aveva vissuto san Felice e morire presso la tomba che conteneva i suoi resti. Chiede umilmente il santo permesso «di far la guardia all'ingresso del suo tempio, di passare la soglia tutte le mattine, di vegliare la notte per allontanare i malfattori e di trascorrere il resto dei suoi giorni in queste pie occupazioni». Ecco il sogno di questo senatore e consolare! Un bel giorno partirà dalla Spagna, accompagnato da qualche servitore e da Terasia, e una volta giunto a Nola, nei pressi di quella basilica che non vorrà più abbandonare, esploderà la sua gioia e ringraziando san Felice esclamerà: «Sii buono e favorevole verso tutti coloro che ti pregano![7] Dopo aver sfidato i flutti del mare e quelli del mondo, vengo a cercare presso di te un posto tranquillo. Qui lascio la mia barca e l'attracco alla tua riva: possa l'àncora della mia vita restare per sempre fissata ad essa!».

Quel desiderio verrà esaudito: san Paolino non lascerà mai più Nola e si allontanerà da quel luogo solo una volta all'anno per andare a Roma a pregare sulla tomba di san Pietro e di san Paolo, nel giorno della loro festa. Per tutto il resto del tempo vivrà in una casa modesta che si era costruita nelle vicinanze del suo santo protettore; era una sorta di convento nel quale egli viveva insieme ad alcuni amici, nella preghiera e nella penitenza. In quell'epoca non si facevano voti, né si obbediva a una qualche regola precisa e rigorosa: in Occidente non era stata an-

cora regolarmente istituita la vita monastica, come accadrà più tardi; ma era già possibile praticare volontariamente quella vita austera che in seguito troverà un suo ordinamento nei monasteri. Per gran parte dell'anno si digiunava e spesso il primo pasto veniva ritardato fino alla sera. Non si toccava carne né vino, si portavano gli abiti dei più poveri e si viveva come loro. In questa vita penosa che aveva imposto a se stesso, Paolino si sentiva felice. Dai suoi versi traspare la gioia più viva e più sincera, egli è affascinato dalla povertà, nello stesso modo in cui altri sono amanti della ricchezza: «Povertà tanto amata, più preziosa di tutti i beni dell'universo, povertà di Cristo, tu porti i tesori del cielo a coloro che spogli dei beni della terra!». Non appare mai in Paolino alcuna traccia di rimpianto per la condizione sociale che aveva abbandonato; e se qualche volta ripensa ad essa, è solo per esaltare la felicità che prova nel suo ritiro spirituale. «È mai possibile paragonare qualcuno dei beni che possedevo quando venivo chiamato senatore con i beni di cui godo dal momento in cui vengo chiamato mendicante?».

Il giorno più bello della piccola comunità, il giorno che rende tutti felici, e Paolino in modo particolare, è quello della festa di san Felice. Si celebra il 14 di gennaio: non è un periodo molto favorevole per i divertimenti popolari, e anche in quel clima così mite dell'Italia meridionale può accadere che la temperatura divenga talora piuttosto rigida. Ma che importa di tutto ciò a san Paolino? Quando sta per giungere il 14 gennaio, egli è fermamente deciso a dire che il tempo è il migliore che si possa immaginare. E se pure per una felice coincidenza splende il sole, allora gli sembra che in piena stagione fredda stia per incominciare la primavera, ed è pronto a cantare, con la sposa del cantico: «La pioggia è finita, l'inverno è fuggito, la voce della tortora si fa udire alla sommità degli alberi, la vite in fiore diffonde i suoi profumi nell'aria, e il giglio del cielo fiorisce sulla terra». Se poi nevica, allora Paolino vede in quei fiocchi che cadono una sorta di omaggio che il cielo rende al suo santo preferito: «Guardate come questo biancore ovunque splendente testimoni la gioia del mondo. Una pioggia che non bagna la terra discende dalle nuvole; tutta la natura si riveste di un bianco velo, e la neve copre i tetti, la terra, gli alberi e le colline, come per rendere onore al santo vegliardo che noi celebriamo». E quando arriva quel giorno «che tanto tarda a venire e passa così in fretta», egli è sempre pronto. «La primavera restituisce la voce agli uccelli; e la mia primavera è la festa di Felice. Quando essa ritorna, nascono i fiori dell'inverno e rinasce la gioia. Invano le asprezze del freddo induriscono il suolo e imbiancano le campagne; l'allegrezza di questo bel giorno porta a noi ancora una volta la primavera e le sue dolcezze. I cuori si allargano e la tristezza, inverno dell'anima, scompare. E l'anima riconosce l'avvicinarsi della calda stagione, e la dolce rondine, il bell'uccello dalle piume nere e dal busto bianco, e altresì la tortora, sorella della colomba, e il cardellino che cinguetta nei cespugli. Tutti questi dolci cantori che erravano in silenzio attorno alle siepi spoglie, tutti ritrovano, con la primavera, le loro canzoni che sono tanto diverse quanto i colori delle loro piume. E così, anch'io, attendo che l'anno riconduca questo pio anniversario per poter cantare. Allora anche per me rinasce la primavera; è giunto il momento di far uscire dall'anima i miei voti e

le mie preghiere, di far fiorire i miei nuovi canti, *floribus et vernare novis*». Nel momento in cui scriveva questi graziosi versi, Paolino abitava a Nola e assisteva alle feste di san Felice già da sette anni, ma provava sempre lo stesso piacere e il suo entusiasmo non era affatto diminuito.

Neppure l'entusiasmo popolare provava alcuna stanchezza. Ogni anno il pubblico della festa era sempre più numeroso. Arrivavano non solo dalla Campania, dalle Puglie, dalle Calabrie, da Napoli e da Capua, ma anche dal Lazio e da Roma. «Roma, tanto fiera di Pietro e Paolo, gioisce nel vedere diminuire il numero dei suoi abitanti quando ritorna questo giorno felice. Attraverso la porta Capena, si precipitano migliaia di persone che non sentono alcun timore per la distanza. La Via Appia scompare sotto il brulicare della folla». Nola ha grandi difficoltà per poter contenere questa moltitudine che giunge da tutti i paesi. Queste persone vengono alloggiate alla meglio. «In una sola città se ne accalcano molte». Un giorno, fra quei visitatori giunti da lontano, ne apparve uno proveniente ancor più da lontano, un visitatore che provocò grande ammirazione e sorpresa. Si trattava di Niceta, vescovo dei Daci, che stava visitando l'Italia e si recava alla tomba di san Felice, essendogli giunta notizia della sua fama. Paolino strinse un tenero legame di amicizia con questo pellegrino di passaggio e, quando questi farà ritorno al suo paese, gli dedicherà una bella ode in versi saffici nella quale era rappresentato il ritorno di Niceta nel suo paese, e i giovani e le fanciulle che andavano incontro al loro vescovo. «Chi potrà darmi — scriveva — le ali della colomba, affinché io possa assistere a quei cori che, da te ispirati, inondano l'aria del canto di Cristo?».

Gli spettacoli che la festa di san Felice offriva ai pellegrini giustificavano la grande affluenza. Quel giorno la vecchia basilica di Nola veniva adornata per le grandi occasioni. «La volta dorata risplendeva di veli bianchi, dall'altare si irradiavano le luci, nell'aria si diffondevano i profumi, il brulicare di lampade rendeva la notte più brillante del giorno e la stessa luce del giorno sembrava accresciuta dalle fiaccole della festa». Era raro, peraltro, che il santo non facesse qualche miracolo. Uno degli eventi più normali era la guarigione dei posseduti; il santo li guariva tutto l'anno ma soprattutto nel giorno della sua festa. Questi infelici che talvolta si vedevano vagabondare sui sentieri, «mangiando galline crude e bestie morte, e disputando il pasto ai cani», venivano portati a Nola da ogni dove. Avvicinandosi alla basilica, venivano presi da orrende contorsioni. «Digrignano i denti — dice san Paolino —, i loro capelli diventano arruffati, le labbra si imbiancano di schiuma, i corpi tremano, la testa si agita con un movimento vertiginoso. A volte afferrano se stessi per i capelli e si sollevano in aria, a volte restano sospesi per i piedi». L'esorcista li trascina davanti alla tomba di san Felice; a questo punto fra il prete che dà ordini e il demone che resiste si svolgono i dialoghi più strani, finché il demone non sarà costretto ad abbandonare il corpo di cui si era impadronito. Quali grida di trionfo s'alzano dalla folla quando il diavolo confessa la propria disfatta! E quanta allegria nella gente che segue i passi dello sventurato, che torna a casa guarito!

Ma lo spettacolo più straordinario e più curioso è sempre quello of-

ferto dalla stessa folla accorsa da ogni paese per celebrare la festa di san Felice. Si tratta soprattutto di contadini, che sono gli ultimi venuti nel seno del cristianesimo, il ceto sociale, cioè, che con maggior rimpianto aveva abbandonato la vecchia mitologia. Infatti, essi erano cristiani soltanto per metà. Conservavano ostinatamente molte pratiche dell'antico culto, che si erano sedimentate grazie a un'abitudine antica. Arrivavano a Nola con le mogli, i figli e talora con i loro greggi. Continuavano a credere che il modo migliore per accattivarsi la benevolenza della divinità fosse quello di dedicarle sacrifici sanguinosi e così si affrettavano a offrire a san Felice il montone o il bue, come un tempo facevano nei confronti di Giove o di Marte. E poiché giungevano da molto lontano, arrivavano la sera e trascorrevano la notte senza dormire per potersi preparare alla festa dell'indomani. Era una sopravvivenza di quei *pervigilia*, o veglie sacre, che precedevano le grandi cerimonie pagane; e infatti essi non consacravano quelle veglie alla preghiera e al digiuno, come sarebbe stato conveniente fare, ma le trascorrevano banchettando allegramente, e anche questa usanza apparteneva a un'antica tradizione che la Chiesa aveva tollerato silenziosamente per due secoli; solo da poco tempo vi si era opposta con decisione. Sant'Ambrogio e sant'Agostino si erano dichiarati contrari all'abitudine di celebrare la festa dei martiri con banchetti che spesso degeneravano in orge e il loro esempio era stato seguito dalla maggior parte dei vescovi. San Paolino si mostrava più accomodante. Gli ripugnava mostrare durezza nei confronti di quei cuori semplici e provocare la tristezza in quella brava gente che non faceva nulla di male. Quando quei contadini arrivavano stremati di fatica, affamati e infreddoliti, egli accettava che si riposassero e trovassero conforto sotto i porticati dove venivano ospitati. Mentre egli digiunava e pregava nella sua cella, con i compagni più stretti, non si scandalizzava troppo nell'udire i canti festosi e il tintinnio dei bicchieri dei nuovi venuti. L'unico provvedimento che prese fu quello di far dipingere sui muri dei portici degli affreschi che rappresentavano scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, cosa che gli procurò grande felicità. Confidava nel fatto che i contadini, che non erano abituati a vedere quadri tanto belli,[8] li guardassero con ammirazione, l'uno dopo l'altro, e così trascorressero una parte della notte in quella contemplazione. «Mentre guardano — diceva — non bevono; quel tempo viene così sottratto al banchetto, *iam paucae superant epulantibus horae*».

Quello stesso atteggiamento di benevolenza possiamo ritrovarlo in alcuni miracoli che Paolino racconta. San Felice era popolare soprattutto perché mostrava molta sollecitudine verso i poveri. Ascoltava volentieri le loro lamentele, esaudiva le loro preghiere e, quando le loro bestie erano ammalate, riusciva persino a guarirle. È per questo che nei racconti di Paolino sentiamo parlare tanto spesso di buoi, di montoni e soprattutto maiali, che erano l'unica ricchezza dei contadini della Campania. La gioia del buon Paolino si esprime spensieratamente. In uno degli ultimi poemi da lui composti in onore di san Felice, confesserà di avere qualche difficoltà nel trovare un nuovo argomento. «Ogni anno offrivo un piccolo pasto al mio protettore — racconta —, ma quella volta non avevo nulla. Il giorno della festa si avvicinava e

non sapevo che cosa dargli; ma il santo mi venne in soccorso: mi inviò due maiali». Quei due maiali non erano altro che l'ispirazione a raccontare due storie con l'animale quale protagonista. La prima storia racconta di un contadino di Abella (Avella) che aveva fatto il voto di offrire un maiale a san Felice; dopo averlo ingrassato con cura, lo portò alla festa per immolarlo. Si trattava, come abbiamo visto, di un'usanza pagana, ma Paolino non se ne mostrava scandalizzato. Accettava di solito l'animale che veniva offerto al santo e faceva poi distribuire la carne ai poveri. «Questa volta l'animale era talmente grosso che al solo vederlo tutti i poveri presenti furono presi da un grande appetito, sperando di poterlo mangiare». Ma quella speranza andò delusa. Il contadino era uno di quegli avari che danno agli altri il meno che possono e giocano d'astuzia anche con i santi. Quando la bestia fu immolata, egli mise da parte tutti i pezzi che potevano essere portati via e lasciò per i poveri soltanto le interiora. Quindi partì ben felice di essersela cavata a così buon mercato, ma improvvisamente, in pieno giorno, su una strada piuttosto buona e senza sapere il perché, cade da cavallo. Quando cerca di rialzarsi, i suoi piedi sembrano incollati alla terra e il malcapitato non riesce più a staccarli. Mentre compie inutili sforzi per riprendere la strada, ecco che il cavallo torna indietro da solo e riporta al santo tutto ciò che il contadino aveva voluto conservare per sé. La carne viene immediatamente distribuita fra i poveri, i quali allora si mettono a pregare per ottenere la guarigione di quel disgraziato, il quale si affretta subito a ritornare per ringraziare san Felice. Paolino, secondo le sue abitudini, gli fa un lungo discorso, felicitandosi con l'ospite per la sua pronta guarigione che non ha richiesto né operazioni né medicine, e per essere così sfuggito non solo alla sofferenza, ma anche alle cure mediche, «che sono ancora più crudeli della malattia».

Terminato il racconto, Paolino attacca allegramente con la storia successiva, dal momento che ha promesso di raccontarne due. «E adesso ecco la seconda portata. Quello che offro al santo è sempre lo stesso piatto, ma preparato in modo diverso». A questo punto tuttavia chiederò al lettore il permesso di non riportare questo secondo racconto, anche se non è privo di una certa grazia, perché assomiglia un po' troppo al primo. Preferisco riferirne un altro che mi pare più interessante in quanto da esso si può osservare come, in quelle contrade, la devozione religiosa non avesse subito molti cambiamenti. Ancora una volta il protagonista è un contadino povero, che ha due buoi come sua unica ricchezza. A volte li usa per sé e a volte li concede in affitto ad altri per il lavoro dei campi oppure per il traino dei carri. Vive grazie al loro lavoro: perciò ne ha grande cura, li nutre meglio di se stesso; «li ama più dei suoi figli», e affinché non capiti loro nessuna disgrazia, li raccomanda alla benevolenza di san Felice. Nonostante questa potente protezione, una notte, mentre il padrone dorme profondamente, alcuni ladri si introducono nella stalla e rubano i buoi. Quando si accorge del fatto, il povero sventurato, folle di disperazione, si reca alla chiesa di san Felice e si rivolge al santo con familiarità. Gli rimprovera di non aver fatto buona guardia: doveva proprio lasciarlo cadere in un sonno tanto profondo? Non poteva trovare qualche modo per spaventare i ladri? Il santo è colpevole di non aver rispettato tutti i suoi impegni. «Il

santo è mio debitore. Non potendo trovare coloro che mi hanno rubato i buoi, mi rivolgo a colui che doveva custodirli. O grande santo, ti sei reso loro complice, non hai mantenuto la parola; io non ti lascio più». Visti lesi i suoi diritti, pensava di poter accampare delle pretese. Rivuole i suoi buoi, e proprio quelli; chiede che vengano ricondotti in casa sua e che gli venga risparmiata la fatica di andarseli a cercare. Non ignora certamente che il santo ha la cattiva abitudine di essere troppo generoso, che egli preferisce che i criminali si pentano delle loro colpe e non desidera che vengano puniti con troppa severità. Sarebbe anche capace, nella sua bontà, di lasciar perdere i buoi, pur di non mandare i ladri alla perdizione; ma tutto si può aggiustare: «Cerchiamo di trovare un accordo, e ognuno faccia la sua parte; salva pure i ladri, se così vuoi, ma fammi riavere i miei buoi». Il santo accettò ben volentieri l'accordo: «Perdonò la rozzezza di quel personaggio perché era una persona di fede e rise insieme al Signore delle ingiurie che gli venivano rivolte». E durante la notte i due buoi rubati rientrarono da soli nella stalla.

Questo contadino che san Paolino rappresenta in modo tanto vivace nelle sue parole e azioni era rimasto senza saperlo un pagano, e trattava san Felice allo stesso modo in cui avrebbe trattato Silvano o Mercurio. Aveva conservato la vecchia opinione secondo cui la preghiera sarebbe una sorta di contratto che obbliga tanto la divinità quanto l'uomo, e perciò questi avrebbe diritto di adirarsi contro un dio che non sa riconoscere quale favore deve compiere in cambio delle offerte ricevute. Ancora oggi i napoletani la pensano allo stesso modo: è noto infatti che, se il santo nel quale hanno riposto la loro fiducia non li protegge come desiderano, essi si rivolgono a lui senza tanti complimenti e si credono autorizzati a investirlo di minacce e di ingiurie. Non è forse un po' strano, e molto significativo, vedere come le stesse usanze e credenze continuino a conservarsi, senza interruzione, negli stessi luoghi? Così è fatta l'umanità: si mantiene fedele, più di quanto non si creda, soprattutto nelle classi popolari, alle usanze e alle opinioni antiche, e mantiene con ostinazione, sotto apparenze mutevoli, un sottofondo culturale intatto. Sarebbe assai interessante una ricerca che potesse dimostrare l'incredibile persistenza di atteggiamenti e credenze nonostante tutte le rivoluzioni e il lungo trascorrere del tempo; si potrebbe in tal modo vedere quanto dell'uomo antico rimanga nell'uomo di oggi.

Gli ultimi poemi di san Paolino suscitano in noi tristezza e commozione. In essi traspaiono i contraccolpi dei grandi avvenimenti che condussero alla caduta dell'impero. Fino a quel momento nulla aveva turbato la serenità del pio poeta. Nei suoi versi non c'era la benché minima allusione alle questioni politiche: l'unico argomento era san Felice. Sembrava che, ritirandosi dal mondo, Paolino si fosse ripromesso di disinteressarsi di qualsiasi problema mondano, di non pensare mai né alla pace né alla guerra, né alle vittorie, né alle sconfitte delle legioni, né agli intrighi di corte, né ai ministri o agli imperatori che si susseguivano. Ma, quando si avvicinò il pericolo, e sentì nelle vicinanze quei rumori di guerra che pure non avrebbe mai voluto udire, diventò per lui difficile persistere nella sua indifferenza.

Nell'anno 400, Paolino aveva appena terminato di abbellire con magnifiche costruzioni la tomba di san Felice. Attorno alla vecchia basilica, abilmente ristrutturata, si innalzavano nuove chiese, portici riccamente decorati con alloggiamenti per i pellegrini e per i poveri. Andava fiero della sua opera; ma improvvisamente giunsero da ogni parte tristi notizie: Alarico, alla testa di un esercito di Goti, era in marcia verso l'Italia. Questa volta, la festa di san Felice non è molto serena per san Paolino, il quale non riesce a dissipare la sua preoccupazione. «Ecco nuovamente giunto il giorno reso illustre dal nome di san Felice — così scrive —. Sarebbe questo il momento per lasciarsi andare ai canti di gioia, ma le pubbliche calamità non permettono di abbandonarsi interamente ad esse. Non importa; anche nel mezzo delle battaglie, sia questo per noi un giorno di pace e di allegrezza e, nonostante l'orribile guerra che echeggia lontano, facciamo sì che nulla turbi la tranquilla libertà delle nostre anime!». Ma non è facile rimanere tranquilli quando si conosce la minaccia di un grande pericolo. Paolino cerca invano di dimenticare l'avanzata di Alarico e il pericolo che corre l'impero; questo pensiero lo turba continuamente. Ogni suo racconto che ricordi il passato o narri del presente si chiude con una preghiera: «Dio salvi Roma, e questa ondata di barbari possa infrangersi contro il volere di Cristo»:

Effera barbaries Christo frangente dometur!

Sei anni più tardi, nel 406, il pericolo è ancora maggiore. Radagaiso, un pagano ancora quasi selvaggio, trascinandosi dietro un'orda di barbari, è riuscito ad avanzare fino a Firenze. A Roma si è talmente allarmati che molti grandi personaggi fuggono. Alcuni di loro, forse i più illustri, Melanio, Piniano, discendente di Publicola, e Turcio Aproniano sono venuti a cercare un asilo a Nola e attendono l'evolversi degli eventi presso la tomba di san Felice. Giunge improvvisa la notizia che Stilicone ha attraversato l'Appennino con manovra ardita e ha distrutto l'esercito di Radagaiso. Possiamo immaginare l'immensa gioia che quella notizia poté provocare in persone che si credevano perdute. Il poema di san Paolino di quell'anno si aprirà con un vero e proprio canto di trionfo. Fedele alla sua abitudine, attribuirà ogni merito a san Felice: il santo ha implorato il Signore e con l'aiuto di Pietro e Paolo ha ottenuto che venissero prolungati i giorni dell'impero romano. «E adesso che i nostri timori sono scomparsi — aggiunge —, così come proviamo piacere nel guardare le nuvole che si diradano dopo la tempesta, confrontiamo la sicurezza dell'oggi con il terrore del passato. Quanto oscuri erano i giorni di questo triste anno, o meglio di questa lunga notte che è appena trascorsa, allorquando il nemico, scatenato dalla collera celeste, saccheggiava le città dell'Italia! Ma Cristo si è commosso decidendo di mettere in campo la sua meravigliosa potenza e così i barbari sono stati sterminati, insieme al loro empio condottiero!». Dissipati i timori, Paolino può godersi la gioia di avere come ospiti personaggi illustri, i più importanti dell'aristocrazia cristiana di Roma. «Il giardino di san Felice — egli afferma — ha fatto nascere nuovi fiori»; e decide di permettersi, in loro onore, una piccola licenza: ai versi scritti

in severi esametri, dei quali si era servito sempre fino allora, ne aggiunge altri in metro diverso, con i quali celebra «la meravigliosa fecondità delle razze nobili, e i grandi esempi che alla Roma degli apostoli provengono da coloro i cui antenati avevano fatto la gloria della Roma dei consoli».

Ma la sua gioia non durerà a lungo. Il pericolo non tarderà a riaffacciarsi, però questa volta non c'era più Stilicone a scongiurarlo, perché l'imperatore l'aveva fatto assassinare. Nell'anno 410 Alarico prese d'assalto Roma. E san Paolino, che era un patriota — allo stesso modo di Prudenzio, di Ambrogio, di Agostino —, che aveva ricevuto dai suoi padri la fede nel vecchio dogma dell'eternità dell'impero, dovette provare certo una grande disperazione nell'udire quella notizia. Tornarono da lui gli illustri profughi, quegli stessi ai quali aveva dato ospitalità quattro anni prima. Ma adesso il pericolo era più grave; quei fuggitivi non si fermarono a Nola, che era troppo poco sicura: andarono a cercare un asilo più sicuro in Sicilia, in Africa, persino a Gerusalemme, presso la tomba di Cristo. Ma Paolino non pensava affatto di fuggire. Aveva accettato la carica di vescovo di Nola nel momento in cui questo onore era diventato un pericolo. Senza alcuna arma all'infuori della sua stessa pietà (*pietate armatus inermi*), attese a piè fermo i barbari, deciso a difendere il suo gregge.

Papa Gregorio Magno racconta che san Paolino, avendo visto un gran numero di abitanti di Nola catturati dai Vandali e portati in Africa, vendette tutti i suoi beni e quelli della sua chiesa per riscattarli. «Non aveva ormai più nulla allorquando una povera vedova venne a dirgli che suo figlio era stato fatto prigioniero e gli veniva chiesta una forte somma per il riscatto. Quell'uomo di Dio cercò qualcosa da poterle dare, ma non trovò nulla, all'infuori di se stesso». Partì dunque per l'Africa, prese il posto dello schiavo e restituì il figlio alla madre. Vorremmo non poter dubitare della verità di questo meraviglioso racconto; ma dal momento che esso si riferisce a un discepolo di san Martino, è giusto applicargli le regole stabilite dal maestro, e «non credere alla leggera alle cose dubbie». San Paolino era certamente capace di fare ciò che la leggenda gli attribuisce e tuttavia mi sembra difficile poter credere che, se quella storia fosse vera, di essa non abbiano parlato né i contemporanei né, soprattutto, il prete Uranio, che non accenna neppure a quell'episodio nel momento in cui, assistendo Paolino negli ultimi attimi della sua vita, ricorda i più grandi eventi che l'hanno caratterizzata. Uranio, invece, racconta un episodio che forse fa ancor più onore a san Paolino: nel momento della morte egli perdonò tutti gli eretici che aveva scacciato dalla Chiesa, e propose loro la riconciliazione e la pace; e dopo la morte non verrà pianto solo dai suoi fedeli, ma anche i pagani e gli Ebrei seguiranno le esequie strappandosi i vestiti e dicendo di aver perduto il loro protettore e il loro padre. In un secolo tanto violento, nonostante le polemiche che lo colpirono, e nonostante il grande ardore della sua fede, Paolino seppe dunque conservare sino alla fine le virtù più preziose e più rare: la tolleranza e l'umanità.

Capitolo 12

IL POETA PRUDENZIO

I

Sulla vita di Prudenzio sappiamo soltanto ciò che egli stesso ha detto.[1] La sua raccolta di poesie inizia con un prologo malinconico, in cui egli si rappresenta come uomo vecchio e triste, che pensa alla fine vicina e si domanda che cosa abbia fatto di utile nei cinquantasette anni di vita che Dio gli ha concesso. Ciò che conosciamo della sua vita possiamo apprenderlo da questo rapido esame di coscienza e da qualche notizia disseminata nelle sue opere.

Era nato nell'anno 348, durante il regno di Costanzo, figlio ed erede di Costantino, in una città del nord della Spagna: Saragozza, Calahorra o Tarragona. Dal momento che non parla mai della sua conversione, si può ritenere che appartenesse a una famiglia cristiana. I suoi genitori dovevano essere ricchi, visto che Prudenzio ricevette l'educazione tipica dei figli delle classi agiate. «La mia infanzia — egli racconta — ha pianto sotto la sferza dei suoi maestri»: e questa non è certo una metafora, poiché è noto che i grammatici di quell'epoca avevano l'abitudine di fustigare duramente gli allievi, e Ausonio rappresenta la scuola come un ambiente dove risuonano i colpi di frusta. Prudenzio racconterà che, una volta completata la sua educazione, prenderà la toga e, insieme a questa, l'abitudine «di raccontare molte menzogne». Con questa espressione intende dire che diventò avvocato; e questo sarà il periodo della sua più grande dissolutezza. Più tardi intraprenderà con successo la carriera di pubblico funzionario. I termini che usa per indicare le cariche da lui ricoperte sono piuttosto vaghi; si può tuttavia intuire che sia stato governatore di qualche provincia, probabilmente in Spagna, e che successivamente abbia ricoperto un qualche incarico a corte. Per un provinciale doveva essere una carriera piuttosto brillante. Si può comprendere come, in una situazione tanto altolocata, egli non avesse certo il tempo di pensare ai suoi doveri di cristiano, ma si dedicasse piuttosto a una vita di piacere e dedita agli affari. Bisogna credere all'accusa che egli rivolge umilmente a se stesso di essersi «avvoltolato nella sozzura e nel fango del peccato»? La metafora è alquanto violenta; ma è noto come, in quel genere di confessioni pubbliche, i penitenti esagerassero le loro colpe e quindi è probabile che non si debbano prendere alla lettera tutte quelle invettive. Egli intende dire

semplicemente, forse, di essersi concesso troppi cedimenti nei confronti delle attrattive della vita mondana. Comunque sia, col passare degli anni, si ravvivò in lui quella devozione che si era soltanto assopita. È anche probabile che il suo allontanamento dal mondo fosse provocato da una disgrazia immeritata, che lo aveva messo in pericolo di vita. Già era presente in lui il senso della nullità delle cose mondane; e dopo aver vissuto in prima persona i pericoli che esse comportavano, prese la decisione di fuggirle definitivamente. Di tutte le cose che aveva amato, porterà con sé soltanto il gusto per la poesia; e credette così, dopo essersi allontanato dal mondo, di poter dedicare quella sua inclinazione interamente al Signore. «Se non posso onorare Dio con le mie azioni — diceva —, intendo almeno celebrarlo nei miei canti». Questa è l'origine del libro che egli offrirà al pubblico.

Quei versi, indubbiamente, non erano i primi che Prudenzio avesse scritto; non sono i versi di un debuttante. La facondia e la facilità della sua scrittura lasciano intravedere il lungo esercizio dell'autore. È probabile che, uscito dalla scuola, egli si sia divertito, com'era già accaduto a Draconzio e a tanti altri, nel trattare quei materiali mitologici che andavano allora di moda, e proprio questa, forse, è una di quelle colpe di cui si accuserà con tanta amarezza. In ogni caso, i versi profani di Prudenzio non si sono conservati; ci restano soltanto quelli dell'uomo devoto.

L'opera di Prudenzio, se considerata nel suo insieme, può essere suddivisa in due parti molto diverse, che si distinguono sia per l'argomento trattato che per la metrica: la prima parte contiene le poesie liriche, la seconda i poemi didattici, scritti tutti in esametri. Sembra che fra queste due categorie di poemi venga di solito preferita la seconda. Certamente essa rappresenta la parte della sua opera più conforme alle tradizioni dei grandi classici; è la parte più vicina ad essi, quella che ricorda meglio Lucrezio e Virgilio, quella che crea minor disorientamento ai buoni conoscitori dell'arte antica. Confesserò che è proprio questa la ragione che mi fa preferire le opere appartenenti al primo gruppo: qui Prudenzio deve manifestare necessariamente la sua originalità; e dal momento che aveva meno modelli da seguire, è proprio in queste opere che egli trarrà maggiore ispirazione da se stesso.

Com'è noto, la poesia lirica non aveva riscosso molti successi a Roma. Orazio ne rappresenta naturalmente la punta più eccelsa, ma non ha avuto successori: gli altri poeti lirici — come afferma Quintiliano — non meritano di essere letti.[2] Come si può immaginare, non sono mancati i critici che hanno cercato di spiegare tanta sterilità. Il principale accusato, spesso, è il carattere stesso del popolo romano: questa gente così seria, cerimoniosa, compassata, tanto rispettosa del *decorum* (termine che le appartiene interamente), doveva avere una predilezione ben limitata per un genere di poesia violento, capriccioso, disordinato. Si aggiunga che la lingua di cui i Romani si servivano era, per sua natura, ampia e maestosa, e meglio si adattava alla dignità dell'eloquenza piuttosto che ai movimenti sregolati dell'ode. Queste spiegazioni sembrano piuttosto ingegnose ma verosimili; ciò non mi impedisce tuttavia di credere che, nonostante queste condizioni sfavorevoli, potesse nascere benissimo un grande poeta che, pur muovendosi su

un terreno così ingrato, avrebbe potuto rinnovare i fasti di Pindaro e di Alceo. Capita spesso che il genio riesca a sconcertare le sapienti teorie della critica. Quante volte non è stato proclamato che anche la Francia, con l'umore un po' leggero del suo linguaggio, col suo buon senso caustico, con quel fiato corto dei suoi poeti e gli scrupoli formali dei suoi grammatici, non fosse adatta per le grandi ispirazioni della poesia lirica! E tuttavia è proprio questa poesia che rappresenta la gloria della nostra letteratura contemporanea, tanto che — credo — fin dai bei tempi della Grecia in nessun luogo quel tipo di poesia ha prodotto in così pochi anni tanti capolavori. A Roma la sua fortuna non è mai stata così brillante; eppure, dopo un'eclissi durata tre secoli, sembrò rianimarsi proprio nell'epoca cristiana. Sembra che allora si presentassero condizioni migliori. Una nuova religione infiammava le anime e poteva fornire a quella poesia un pubblico fervente ed entusiasta, ben diverso da quegli ascoltatori scettici che possono facilmente spaventarsi di fronte alle grandi ondate di passione. Quella poesia, poi, poteva trovare un ulteriore incoraggiamento nelle stesse modificazioni che a quel tempo andava subendo il linguaggio. Si stavano ormai rompendo le regole antiche. Ogni giorno che passava andavano sempre più perdendosi la purezza e la regolarità del periodo, e gli autori si sentivano più liberi di creare le espressioni e i giri di frase di cui sentivano bisogno. Ciascuno poteva, per così dire, crearsi la propria lingua e usarla ai suoi fini, in modo che essa potesse meglio esprimere i sentimenti e le emozioni più intime: e questa è una condizione del successo in un genere letterario che è dominato dai problemi della personalità.[3]

La poesia lirica cristiana inizia, in Occidente, con sant'Ambrogio e si potrebbe dire che inizia per caso. Il vescovo di Milano era un uomo d'azione: non aveva né il tempo né la predisposizione per comporre belle odi per il buon gusto dei raffinati, mentre si trovava nella sua stanza di lavoro; ma le circostanze lo costrinsero a diventare poeta. L'imperatrice Giustina, che favoriva gli ariani, aveva loro concesso una chiesa che fino allora era stata dei cattolici. Sant'Ambrogio si oppose con energia a quella decisione. Il giorno in cui i soldati dovevano impadronirsene, i fedeli riempirono la chiesa, decisi a occuparla giorno e notte e a non lasciarla fintanto che fosse minacciata. Per far sì che non perdessero la pazienza in quelle lunghe ore di attesa e di ansia, il vescovo ebbe l'idea di comporre degli inni e di proporli al loro canto. Era questa un'usanza assai antica nelle chiese d'Oriente, che sant'Ilario di Poitiers aveva cercato, a quanto sembra senza molto successo, di introdurre in Gallia. Questa volta l'innovazione riuscì pienamente e si diffonderà poi in tutto il mondo romano.

Possediamo ancora qualche inno autentico di sant'Ambrogio;[4] si tratta di composizioni assai curiose che meritano di essere studiate da vicino. Hanno tutte lo stesso numero di versi, scritti con ritmo uguale e con un'identica struttura. L'autore ha certamente costretto se stesso a un periodare semplice e monotono affinché fosse più facile comprendere quei poemi e impararli a memoria. Ma questa è la sola concessione che abbia fatto a quel popolo per il quale lavorava. È notevole il fatto che, in questi inni destinati alla moltitudine ignorante, quell'uomo di lettere, che era anche un grande signore, non abbia ammesso la pre-

senza di nessuna scorrettezza linguistica o metrica. Le norme quantitative, che a quei tempi venivano violate senza scrupolo, sono rispettate pienamente. I corti versi di quattro piedi sono costruiti secondo le regole di quel genere letterario: la cesura è sempre al suo posto; il giambo ritorna regolarmente nei piedi pari, proprio come prescrive Orazio nell'*Arte poetica*; l'opera, almeno per la forma, è un'opera classica. Il contenuto, naturalmente, non può avere lo stesso carattere: tratta costantemente di morale, di ricordi dei libri sacri, interpretati secondo la consuetudine dell'epoca, e di affermazioni dogmatiche. Vediamo qualche passo dell'inno del mattino che potrà dare un'idea sugli altri: «L'uccello vigilante annuncia il giorno; veglia nella notte profonda. Esso è la luce del viaggiatore in mezzo alle tenebre, e separa la notte dalla notte. Risveglia la stella del mattino e scaccia l'oscurità dal cielo. Nell'udire la sua voce, le truppe vaganti abbandonano i sentieri dove stavano tendendo le loro insidie; il marinaio ritrova le forze, i flutti del mare si calmano. Udendolo cantare, Pietro riconosce la propria colpa. Leviamoci dunque con coraggio: il canto del gallo ravviva i nostri sensi assopiti, pungola la nostra pigrizia, rimprovera ai colpevoli la loro infedeltà. Al canto del gallo rinasce la speranza; i malati credono nuovamente nella loro guarigione; il brando cade dalle mani dei briganti, ritorna la fede in coloro che l'avevano perduta. Gesù, getta il tuo sguardo su di noi; noi siamo prossimi a perire, ma un tuo sguardo ci restituirà l'innocenza, e le nostre colpe saranno lavate nelle lacrime».

Ciò che soprattutto colpisce in questo inno di sant'Ambrogio, come negli altri del resto, è l'ispirazione sobria, la brevità espositiva. Quanto siamo lontani dall'ode greca, con la sua foga, la sua virulenza, le immagini accatastate, un andamento della frase nel contempo capriccioso, ampio e solenne! Queste qualità, tanto evidenti in Pindaro e nei tragici greci, non erano state affatto ripudiate dall'inno cristiano, soprattutto per quanto concerne la poesia che nei primi secoli fiorì in Oriente. Il più antico di quegli inni, che si trova nella parte conclusiva del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, inizia come un'ode antica. Il poeta, rivolgendosi a Cristo, protettore della gioventù e dell'innocenza, lo chiama di volta in volta «freno dei puledri indocili, ala degli uccelli che non conoscono la rotta, pilota dei bambini, pastore dei greggi reali»; e le figure più diverse si susseguono l'una dopo l'altra, con una vivacità, un'abbondanza, una versatilità alle quali è difficile resistere. È quasi lo straripare di un'anima troppo piena, che non riesce più a contenere le sue emozioni e si lascia andare all'avventura. Se si vuol trovare qualcosa che contrasti nettamente con questa ricchezza di contenuti un po' sovrabbondante e disordinata, basta confrontare l'opera di Clemente Alessandrino con i seguenti quattro versi che costituiscono la parte iniziale dell'inno della sera di sant'Ambrogio, un inno pieno di grazia e discrezione, di semplicità e raffinatezza:

Deus, creator omnium
Polique rector, vestiens
Diem decoro lumine,
Noctem soporis gratia.

Sembra quasi di poter dire che, in questo semplice raffronto, si possa ravvisare la diversità del genio poetico dei due popoli.

Gli inni di sant'Ambrogio ottennero, fin dal primo giorno, un grandissimo successo. Sant'Agostino, quando racconta il proprio battesimo, esprime la profonda impressione che ricevette nell'ascoltare quei canti: «Quante lacrime versai, o Signore, al suono dei tuoi inni e dei tuoi cantici, e quanto sentii sino al fondo del cuore quei canti armoniosi che echeggiavano nella tua chiesa!».[5] E il gusto che finì col provare per quei canti provocherà addirittura in Agostino qualche scrupolo, tanto che, più tardi, egli accuserà se stesso per quell'eccessiva sensibilità. Ma l'ammirazione nei loro confronti durerà per molto tempo, anche dopo sant'Agostino; e non sarà soltanto merito degli inni presi in se stessi, come si può ben immaginare: oggi, anzi, siamo tentati di considerarli un po' troppo succinti. Non è opportuno, certo, applicare ad essi le normali regole della critica. Quegli inni sono entrati nella liturgia e fanno parte delle cerimonie della Chiesa ormai da quindici secoli. L'importanza che hanno assunto nella vita religiosa di tante generazioni fa sì che non sia possibile trattarli come semplici opere d'arte. Un'analisi troppo fredda e minuziosa di quei canti non riuscirebbe mai a dare una ragione degli effetti particolari che essi hanno provocato — e tuttora provocano — su coloro che li considerano come espressione della propria fede.

Con tutta evidenza, l'idea di scrivere inni è stata ispirata a Prudenzio dall'opera di sant'Ambrogio; ma lo spirito dei due autori è del tutto diverso. Nel caso di Prudenzio siamo in presenza di un vero e proprio letterato, che scrive per l'edificazione e il piacere del suo pubblico e, in questo caso, abbiamo dunque il diritto di giudicare secondo le regole consuete della critica.

Prudenzio ci ha lasciato due raccolte di poesie liriche, a ciascuna delle quali ha dato un titolo greco. Nella prima, intitolata *Cathemerinon* (canti per tutta la giornata), l'imitazione di sant'Ambrogio è evidente. Infatti ci sono pervenuti, del vescovo di Milano, un inno per il mattino, uno per la sera e un altro per l'ora terza della giornata. Non restava che ampliare quel suggerimento. Prudenzio si è accontentato di scrivere diversi inni di questo genere: vi sarà un inno per il canto del gallo e un altro per salutare l'alba, o ancora per celebrare i pasti o il digiuno, per il momento in cui vengono accese le lampade e per quello in cui si va a riposare; un inno, infine, potrà essere ripetuto a tutte le ore del giorno (*Hymnus omnis horae*).[6] Prudenzio non riprenderà dal suo predecessore soltanto l'idea di quel genere di canti, ma anche diversi aspetti concernenti la loro struttura particolare.

Tuttavia, anche negli inni dei due poeti che presentano maggiori somiglianze esiste sempre una differenza rilevante: la loro lunghezza; mentre l'ispirazione di sant'Ambrogio non gli permette mai di oltrepassare i trentadue versi nelle sue poesie brevi, nella raccolta di Prudenzio il poema più breve è di oltre cento versi. Nella sua opera si può costantemente riscontrare un maggiore sviluppo del pensiero e un ampio fraseggiare: là dove Ambrogio si accontentava di una pennellata, Prudenzio riesce a dipingere un quadro. Tutto ciò appare evidente soprattutto nel modo diverso in cui i due autori si ricollegano alle reminiscenze

della Sacra Scrittura: quella che per sant'Ambrogio è una semplice allusione diventa, in Prudenzio, un lungo racconto. Nell'inno dedicato all'ora in cui si accendono le lanterne (*Hymnus ad incensum lucernae*), egli inizia col descrivere in versi assai delicati «quei fuochi mobili che la sera brillano nelle nostre dimore, quella luce rivale al giorno, dinnanzi alla quale fugge la notte col suo mantello strappato».[7] Nel vedere questo spettacolo che tanto lo affascina, gli tornano in mente i ricordi dell'Antico Testamento: ripensa al roveto ardente dal quale Dio parlava a Mosè, alla colonna infiammata che guidava nella notte il popolo d'Israele quando lasciava l'Egitto, e questo evento è talmente grande e memorabile che il poeta, dopo averlo rammentato, non riuscirà più a staccarsene. Racconterà così in tutti i particolari la traversata del Mar Rosso e il viaggio degli Israeliti fino alle porte della terra santa; ma l'ispirazione non s'arresterà qui. Quell'ingresso trionfante del popolo di Dio in Palestina apparirà al poeta come un'allegoria dell'ingresso delle anime pie nella dimora celeste, e allora, naturalmente, egli non potrà esimersi da una stupenda descrizione del paradiso. Tutto ciò viene detto in versi assai gradevoli, ma bisogna pur ammettere che siamo arrivati molto lontano dal punto di partenza, e che strada facendo abbiamo completamente dimenticato «l'ora in cui si accendono le lanterne».

Questo modo di procedere disordinato, questa facilità nel passare da un argomento all'altro con il più piccolo pretesto, questa continua intrusione di elementi estranei che interrompono a ogni istante il regolare andamento delle idee ci fanno tornare alla mente, quasi nostro malgrado, le *Odi* di Pindaro; anche se è innegabile la diversità di talento fra i due poeti, è altrettanto evidente la somiglianza della loro scrittura. Per quanto la nostra ammirazione non possa equamente ripartirsi tra i due scrittori, non possiamo far a meno di rilevare nel più grande poeta greco così come nel poeta latino la presenza di prolissità che ci rendono impazienti. Ma è probabile che i contemporanei non la pensassero come noi. Tutte quelle reminiscenze di leggende mitologiche e di storia sacra, che a noi sembrano talvolta riprese con mediocrità e con troppo compiacimento, erano allora talmente vive nell'immaginazione di tutti da sembrare sempre dette a proposito; non ci si stancava mai di ascoltarle. Ciò che a noi sembra un elemento accessorio pareva invece perfettamente al suo posto ai lettori dell'epoca i quali, del resto, facevano probabilmente gli stessi accostamenti prima ancora del poeta. Oggi, sfortunatamente, non abbiamo la stessa disposizione d'animo. Dal momento che quel tipo di racconto è per noi meno familiare, dobbiamo compiere uno sforzo per cogliere il rapporto che passa tra quegli ampliamenti del discorso e l'argomento vero e proprio che il poeta intendeva trattare. Capita così — tanto per gli inni di Prudenzio che per le *Odi* di Pindaro — che abbiamo qualche difficoltà nel seguire lo svolgersi delle idee, e nasca così in noi l'impressione che i particolari superino l'insieme. Nonostante tutto ciò va detto, comunque, che le opere dei due poeti ci guadagnano molto a essere studiate ciascuna per proprio conto. Negli inni di Prudenzio infatti, pur meno confacenti al nostro gusto, è raro non trovare passaggi bellissimi. Il suo stile, in generale, è più puro di quello degli altri scrittori della sua epo-

ca;[8] e anche nei momenti in cui egli intende esprimere idee nuove è suo costume ricorrere spesso a modalità di scrittura tipiche della lingua antica.[9]

Ciò non significa che Prudenzio sia uno di quei rifacitori che si sono divertiti a ritagliare i versi di Virgilio e ad applicarli a idee per le quali essi non erano stati affatto concepiti. Quando le parole e i modi di dire antichi gli sembrano insufficienti per esprimere il suo pensiero, non esita a crearne di nuovi. Anche ad altri era accaduto di essere costretti a queste innovazioni, perché tale era la condizione di quella poesia nascente; ma è evidente come, di solito, quel tipo di operazione costasse loro molto cara. I poeti dell'epoca hanno grandi difficoltà nel cercare di trovare un qualche accomodamento tra le raffigurazioni dure e violente della Bibbia e la limpida serenità delle immagini e dei parallelismi di Omero, dei quali era vissuta tutta la poesia antica. In Prudenzio, invece, sembra che quella concordanza possa compiersi più agevolmente, come se le cose venissero da sé. Da questo punto di vista è molto interessante studiare le due odi dedicate al digiuno. L'antica poesia lirica non gli forniva certo modelli che celebrassero l'astinenza; Orazio e gli altri poeti hanno cantato ben più volentieri le delizie della buona tavola. Prudenzio ha così dovuto far ricorso esclusivamente alle proprie risorse, ed è riuscito in quell'intento con grande felicità espressiva. L'idea che vuole sviluppare è che il digiuno assicura la vittoria dello spirito sulla materia e riesce a svolgerla con un'ampiezza e un vigore sorprendenti. Ricorre alle figure più ardite per cercare di rappresentare il corpo appesantito, l'anima soffocata, l'intelligenza stordita dall'eccesso di cibo; e poi eccolo descrivere, in una bella strofa, «la folle messe di vizi torchiata sotto la macina del digiuno, con la stessa rapidità con cui l'acqua spegne la fiamma e la neve fonde al sole»; e infine, in due versi energici, riuscirà a sintetizzare il trionfo definitivo dello spirito:

Et cum vorandi vicerit libidinem
Late triumphet imperator spiritus.[10]

Sono queste, indubbiamente, immagini delle quali non si era servito ancora nessun poeta, ma i termini in cui vengono espresse restano tipicamente latini. Le nuove idee si ammantano, almeno in parte, delle forme antiche e questa operazione viene compiuta con un'abilità tale che i lettori contemporanei non si sentono urtati. La lingua si modifica senza snaturarsi: è come un germoglio vigoroso e un po' selvatico che spunta dal tronco antico, ma resta tuttavia attaccato al vecchio albero, e si sente che ancora si nutre della sua linfa.

II

La seconda raccolta di poesie liriche di Prudenzio, che si intitola *Il libro delle corone* (*Peristephanon*), è molto diversa dalla prima. Comprende quattordici poesie — alcune delle quali hanno le dimensioni di veri e propri poemi —, che raccontano la passione dei martiri e inten-

dono celebrare la loro gloria. L'originalità del poeta — così mi sembra — è ancora più evidente che non nella raccolta precedente; per questo tipo di poesia non esistono modelli e non vi saranno successori; quest'opera, per le sue caratteristiche peculiari, è unica nella letteratura cristiana. È naturale che nessuno abbia tentato di imitarla: la descrizione in versi della vita di un martire, quando sia fatta in modo compiuto e particolareggiato, appartiene più al genere dell'epopea che non al genere dell'ode; usare la poesia lirica per raccontare interrogatori, arringhe, supplizi o miracoli significa infatti, sempre, esercitare una certa violenza. Ciò che ha dato al poeta la forza di compiere quell'impresa, e la capacità di riuscirvi, è la grande importanza che a quell'epoca andava assumendo il culto dei santi; questo culto si era talmente diffuso, era così sentito che alcuni dei massimi esponenti del cristianesimo non poterono fare a meno di lanciare qualche allarme. Non mi riferisco qui a Vigilanzio, lontano predecessore di Lutero, il quale condannava in modo assoluto qualunque venerazione nei confronti dei santi: le opinioni di Vigilanzio sono state condannate dalla Chiesa; ma posso citare sant'Agostino, certo non sospetto di eresia, il quale critica amaramente tutti quei superstiziosi che adorano quadri o sepolcri.[11] Nei suoi sermoni egli si preoccupa molto di prevenire i fedeli contro simili esagerazioni, e cerca di puntualizzare il genere di omaggi cui hanno diritto i santi e i martiri. «Non trattiamoli come dèi — ripete incessantemente —, non dobbiamo imitare i pagani, che adorano i morti. Non dedichiamo loro templi o altari, ma piuttosto, con le loro ossa innalziamo un altare al Dio unico».[12] Quando le reliquie di santo Stefano furono portate a Ippona — e quell'evento rappresentò certo una grande festa per quella chiesa —, Agostino fu preso da qualche timore per l'eccessivo entusiasmo del popolo e allora decise di far incidere quattro versi da lui scritti sopra la cassa che conteneva quelle reliquie, affinché tutti imparassero il modo giusto di onorarle.

Si può affermare che Prudenzio, al contrario, non provasse inquietudini del genere: è innegabile che non trovasse nulla da ridire sulle diverse forme di manifestazioni della devozione popolare. A proposito dei santi aveva la stessa opinione della folla. Affermava «che essi sono onnipotenti presso Dio e riversano i loro benefici sulla terra con la stessa abbondanza con cui l'acqua scorre dalle fonti e tutti coloro che arrivano nei pressi della loro tomba con gli occhi in lacrime, ritornano indietro col cuore pieno di gioia; Cristo non può rifiutare nulla a persone che gli hanno reso testimonianza morendo per lui». E così Prudenzio invita i fedeli a pregare tutti i martiri di cui si celebra la festa: e tutti troveranno guarigione al loro male, qualunque esso sia. I posseduti dallo spirito maligno saranno liberati, la madre otterrà la salute del figlio, la moglie la salute del marito. Egli stesso non esita a mettersi in fila, dopo gli altri; e va a portare il suo omaggio al santo ponendosi per ultimo, come il più umile fedele. «Ascolta — gli dice — il poeta rustico, che conosce le sue colpe e confessa le vergogne della sua vita. Non sono degno, lo so, che Cristo ascolti la mia voce, ma se tu vorrai portarla al suo orecchio, Egli potrà accordarmi il perdono. Ascolta con clemenza il peccatore Prudenzio che ti supplica. Egli è schiavo del proprio corpo, aiutalo a spezzare le sue catene».[13] Da questi versi traspa-

re una toccante umiltà, una profonda emozione. Si sente che Prudenzio parla col cuore in mano e condivide tutti i sentimenti di quella folla che accompagna alla tomba del martire. Ecco perché i racconti di Prudenzio non hanno il tono di una normale narrazione: l'accento lirico di cui sono animati scaturisce dall'ardore stesso della sua fede.

Non dobbiamo cercare in lui un resoconto fedele delle persecuzioni: egli non le racconta certamente nella loro precisione storica, ma nel modo in cui vengono immaginate dall'anima popolare. Sappiamo come non si siano conservati documenti certi a testimonianza di quelle lotte eroiche; e, come spesso accade, ciò che era andato perduto per la storia andò a vantaggio della leggenda: bastava qualche ricordo sfocato perché germogliassero in abbondanza racconti meravigliosi; ma è pur vero che l'immaginazione dei popoli che crearono quei racconti era un'immaginazione povera e stanca, per cui essi non potevano certamente competere con la ricchezza delle favole mitologiche create dallo spirito degli elleni, al tempo della giovinezza del mondo occidentale. Tutte quelle storie di martiri riproducono situazioni analoghe; differiscono solo per qualche particolare. Non è quindi tutta colpa di Prudenzio se i suoi racconti si assomigliano tutti: essi erano stati tramandati da una lunga tradizione, e il poeta li ripropone in quella veste, poiché non intende permettersi di apportarvi nessun cambiamento. Dobbiamo dunque aspettarci, in quei racconti, una descrizione di fatti che si svolgono pressappoco tutti nello stesso modo. Il cristiano viene catturato, poi condotto davanti al giudice e interrogato. Questa è una scena su cui il poeta insiste volentieri. In generale egli non attribuisce al giudice discorsi malevoli, anzi gli mette in bocca di solito pensieri piuttosto ragionevoli. Sembrerebbe quasi che, ricordandosi del suo antico ruolo di funzionario dell'impero, gli ripugni rappresentare un magistrato in una veste ridicola, e che provi grande rispetto dell'autorità anche tra i nemici della sua fede. L'argomentazione principale che il giudice suggerisce al martire per convincerlo consiste nel dovere di obbedienza a Cesare e nella considerazione che un suddito leale debba credere che la religione professata dall'imperatore sia la migliore di tutte:

Quod princeps colit ut colamus omnes.[14]

Sono proprio questi i sentimenti di un autentico funzionario. Nel suo racconto sulla passione di san Lorenzo, il prefetto di Roma fa un discorso piuttosto curioso al diacono che viene portato dinnanzi a lui. Gli chiede di consegnare i tesori della chiesa, che già veniva sospettata di possedere troppe ricchezze, e giustifica quella richiesta con ragioni che da allora verranno ripetute molto spesso. Quell'oro — egli afferma — è di provenienza colpevole. I preti turbano l'anima dei ricchi; li spingono a vendere le loro case e le loro terre, li persuadono che sarebbe opera meritoria privare dell'eredità i loro figli e questi vengono così ridotti alla miseria per il solo fatto di aver avuto la sfortuna di nascere da genitori troppo pii. Che bisogno ha la Chiesa di tante ricchezze? Lo Stato saprebbe farne un uso migliore: esse servirebbero per pagare i soldati che lo difendono. Non è forse un principio di Cristo quello di dover rendere a ciascuno ciò che gli appartiene? La moneta che porta

l'effigie di Cesare deve ritornare a Cesare; e la Chiesa conserverà per sé quei tesori di dottrina e di insegnamento di cui va tanto fiera:

Nummos libenter reddite;
Estote verbis divites.[15]

A questo punto tocca all'accusato rispondere; e questa risposta, solitamente, è troppo lunga. Il poeta è vittima della sua stessa sincerità e dell'ardore della sua fede; abusa dell'occasione che gli viene offerta per esporre le sue convinzioni. Del resto, la situazione che egli descrive non è del tutto inverosimile e si può affermare che il processo si svolgesse pressappoco nel modo in cui lo immagina. I cristiani lamentavano spesso che chi li condannava non li conosceva; si consideravano vittime dei pregiudizi popolari e chiedevano che chi voleva giudicarli studiasse la loro dottrina prima di punirli. È dunque naturale che l'accusato approfittasse del momento in cui i nemici erano costretti ad ascoltarlo per esporre i princìpi della sua fede, anche se rapidamente. Infatti è presumibile che dovesse fare in fretta. Il giudice, che gli consentiva la difesa, non avrebbe certo tollerato che, dietro questo pretesto, il cristiano gli snocciolasse un interminabile sermone. Soprattutto era impossibile che permettesse all'imputato di oltraggiare a suo piacere l'antica religione, che era precisamente quella che egli doveva proteggere. Prudenzio, invece, rappresenta questo giudice come un uomo assai tollerante e disposto ad ascoltare, senza adirarsi, ogni sorta di ingiuria contro gli dèi dell'Olimpo. San Romano, nel lungo discorso che Prudenzio gli attribuisce, esprime addirittura l'idea piuttosto ingegnosa di suggerire l'applicazione agli dèi della legislazione romana sul furto, sulla dissolutezza e sull'adulterio; arriva al punto di dimostrare che, se essi venissero trascinati davanti ai tribunali ordinari, quei magistrati che tanto li adorano sarebbero costretti a condannarli.[16]

Una volta pronunciata la sentenza, cominciano i supplizi. Il martire li sopporta sempre con mirabile coraggio. La sua forza gli proviene dalla sua grande convinzione. «Forza — dice sant'Eulalia al boia — brucia e taglia; strappa le mie membra fatte di fango. È facile distruggere questo corpo fatto di fragili pezzi. Ma per quanto riguarda la mia anima puoi tranquillamente raddoppiare le torture, ma non l'avrai mai».[17] Così parlano i martiri secondo Prudenzio; qualunque sia la loro età o il loro sesso, egli li rappresenta sempre con lo stesso atteggiamento intrepido e provocatorio. Soffrire per la morte è poco, i martiri la sfidano, la scherniscono. Le vanno incontro con tanta risolutezza che sembrano voler trascinare il boia dietro di sé; quando salgono sul rogo hanno l'aria di voler minacciare persino le fiamme, e riescono a farle tremare davanti a loro. Ci ricordano alcuni personaggi delle tragedie di Seneca, come ad esempio i gladiatori, che assumono un atteggiamento vanitoso anche di fronte al colpo fatale. L'energia del piccolo cristiano che sa morire così bene, come appare evidente nella passione di san Romano, assomiglia un po' a quella del giovane Astianatte nel momento in cui si getta da una torre di Troia con atteggiamento stoico. Seneca e Prudenzio sono entrambi spagnoli, ed è noto come la Spagna abbia sempre avuto una predilezione particolare per gli eroi da teatro.

Al gusto spagnolo non ripugna neppure tutto ciò che pare straordinario e orribile, e forse proprio in questo modo si possono spiegare le raffinate descrizioni di supplizi che troviamo in Prudenzio. In quasi tutti i suoi inni compaiono particolari raccapriccianti, piaghe sanguinanti, carni arrostite, tenaglie e croci di ferro che vengono infilate dentro corpi delicati: e non si può non rilevare, in queste descrizioni, una certa soddisfazione nel poeta. Ma, davvero, questo deve essere il gusto tipico del suo paese. Rappresentazioni simili erano già presenti in Seneca e in Lucano; e, più tardi, esse non ci verranno risparmiate da molti pittori spagnoli.

Prudenzio, dunque, è un vero spagnolo, almeno per alcuni suoi difetti: ma è uno spagnolo anche per le sue qualità, e non deve certo stupire il fatto che la sua terra abbia avuto su di lui tanta influenza: egli l'amava appassionatamente; gli sembrava una terra benedetta che Dio proteggerebbe con un favore tutto particolare:

> *Hispanos Deus aspicit benignus.*[18]

La sua più grande felicità è di poter celebrare i martiri del suo paese. Già allora la Spagna era ciò che sarà per sempre, la Spagna cristiana e devota. Fin da subito conobbe una grande diffusione del culto dei santi. Ogni città aveva i propri, ne andava fiera, li ricolmava di omaggi. La città di Emerita (Merida), «la bella colonia romana le cui rive sono lavate da un fiume», ha dato i natali a sant'Eulalia e là è morta la nobile fanciulla proclamando la sua fede, e in quella città verrà innalzata una bella chiesa, orgoglio dei suoi abitanti, che Prudenzio sarà felicissimo di descrivere: «Il soffitto brilla delle sue travi dorate; il pavimento di marmo risplende di vari colori, come un prato in primavera».[19] E Tarragona sarà, per lui, la felice Tarragona, *felix Tarraco!* Essa è ancora illuminata dalle fiamme del rogo del suo vescovo Fruttuoso.[20] Ma nessuna città eguaglia Caesaraugusta (Saragozza); dopo Cartagine e Roma, proprio essa può vantare il maggior numero di martiri. Questi sono così numerosi che tutta la città ne è santificata, tanto che Cristo vi regna come suo Signore.

> *Christus in totis habitat plateis*
> *Christus ubique est!*[21]

III

L'ultimo e più celebre fra i poemi dogmatici di Prudenzio è quello che contiene la sua risposta a Simmaco (*Contra Symmachum*), formato da due libri. Il poeta in questo scritto confuta, dopo sant'Ambrogio, la famosa richiesta del prefetto di Roma, il quale aveva domandato all'imperatore di ripristinare l'altare della Vittoria. Quest'opera è molto diversa dalle altre. Il primo libro, nel quale Prudenzio critica il paganesimo in generale, contiene passi pieni di vivace ironia che spesso, e con ragione, sono stati paragonati alle più belle satire di Giovenale. Nel secondo si trovano pagine che ricordano, per il tono brillante e pateti-

co insieme, gli scritti più significativi di Claudiano. È impossibile non ammirare la versatilità di un talento che ha prodotto tante opere in così pochi anni, che ogni volta sa rinnovarsi, che sembra trovarsi a suo agio nei generi letterari più diversi. Evidentemente uno scrittore che sapeva riunire in sé tante qualità opposte, che riusciva a scrivere con successo odi, satire, poesie didattiche e storiche, non doveva essere certamente uno scrittore di secondo piano.

La risposta a Simmaco è un'opera importante, che possiede diversi meriti e che richiederebbe uno studio lungo e approfondito. Mi limiterò a porre in evidenza una qualità che non era presente nelle altre opere di Prudenzio e che conferisce a questa un tono tutto particolare: mi riferisco al suo patriottismo. Simmaco accusava i cristiani di essere nemici dell'impero e li giudicava responsabili delle pubbliche disgrazie. Era un vecchio rimprovero che i pagani rivolgevano volentieri alla nuova religione, e che tutti gli apologisti del cristianesimo si trovarono costretti a confutare. Ma credo che nessuno sia mai riuscito, meglio di Prudenzio, a respingere quelle accuse con tanta convinzione, buona fede, calore sincero.

In tutto il suo discorso, Simmaco afferma come verità dimostrata che i Romani sono debitori della ricchezza e del potere ai loro dèi: questo è l'argomento su cui fonda la sua argomentazione. Prudenzio risponde innanzitutto che il potere e la ricchezza non sono i beni più preziosi e che il Dio dei cristiani dona agli uomini altri beni molto più importanti. Ma questo argomento, che sant'Agostino riprenderà nella *Città di Dio*, non è sufficiente: il cristiano potrebbe forse accontentarsi, ma il patriota deve dire qualcosa di più. Non si può accettare che i pagani di Roma attribuiscano la potenza dell'impero alla protezione degli dèi. Anche gli altri apologisti rifiutavano questo ragionamento; ma l'argomentazione di Prudenzio è del tutto originale. Egli combatte l'opinione di Simmaco in nome dello stesso onore dei Romani: gli sembra che essi diminuiscano i propri meriti, attribuendo i loro successi a false divinità; fanno torto a se stessi quando immaginano di aver avuto bisogno del loro aiuto per ottenere la vittoria. «No — esclama il poeta in collera —, non tollererò che si insultino i nostri avi e si ricoprano di calunnie quelle vittorie che ci sono costate tanta fatica e tanto sangue. Attribuire all'intervento di Venere ciò che è semplicemente il risultato del nostro coraggio significa oltraggiare le nostre legioni, togliere a Roma ciò che le spetta; significa sottrarre la palma alla mano del vincitore. Perché allora dovremmo porre in cima agli archi di trionfo carri trainati da quattro cavalli e, sopra quei carri, le statue di Fabrizio, di Curio, di Druso e di Camillo, e ai loro piedi le figure inginocchiate dei capi nemici, con la testa abbassata e le mani legate dietro la schiena? Perché dovremmo appendere al tronco degli alberi i trofei vittoriosi, se i trionfi riportati contro Brenno, Perseo, Pirro o Mitridate fossero stati merito di Flora, Matuta o Cerere?[22] I ruoli sono invertiti: i pagani non sono più gli unici ad avere il privilegio di custodire gelosamente la gloria di Roma. Prudenzio sembra tenere ad essa più di loro, anzi la difende contro il loro atteggiamento. In questo grande dibattito non si poteva assumere una posizione più felice e inattaccabile. Il poeta dimostra di ammirare più di qualunque altro le grandi cose fatte dai Ro-

mani; è tutto preso da ammirazione e riconoscenza nei loro confronti; li ringrazia, a nome degli stessi popoli che essi hanno sottomesso, per aver stabilito la pace e l'unità nel mondo: «Adesso è possibile vivere in tutto l'universo come cittadini di una stessa città, come parenti che abitano nella stessa famiglia. Veniamo dai paesi più lontani, da regioni separate dal mare, ma tutti sottoponiamo i nostri affari agli stessi tribunali e ci sottomettiamo alle stesse leggi. Genti straniere tra loro per nascita si ritrovano negli stessi luoghi, attirate dai commerci e dalle arti. Concludono alleanze e si uniscono in matrimonio. Così si mescola il sangue di tante nazioni, che finiscono col costituire un unico popolo».[23]

Questa bella pagina ne ricorda altre. Tutti i grandi poeti di quell'epoca hanno celebrato i benefici dell'unità romana: questo era un bene che si poteva apprezzare proprio nel momento in cui lo si sentiva minacciato; la paura di perderlo, in un momento in cui i barbari stavano invadendo l'impero, faceva sì che esso sembrasse più prezioso. Claudiano, ad esempio, usa le seguenti parole per manifestare la sua gratitudine verso Roma, che ha saputo accogliere nel suo seno i vinti, facendo così del genere umano un solo popolo:

> *Haec est in gremio victos quae sola recepit,*
> *Humanumque genus communi nomine fovit.*[24]

Come già aveva fatto Prudenzio, anche Claudiano celebra quella pace che era stata imposta al mondo, grazie alla quale era possibile viaggiare senza timore, visitare con grande facilità le contrade più lontane e sentirsi ovunque in casa propria. Qualche anno più tardi un altro poeta, Rutilio Namaziano, riproporrà lo stesso elogio. Ripeterà che per tutti i popoli è stata una fortuna essere stati sconfitti da Roma e che, applicando loro le sue leggi, essa ha trasformato in una sola città l'intero universo:

> *Dumque offers victis proprii consortia juris*
> *Urbem fecisti quod prius orbis erat.*[25]

Bisogna osservare come nessuno di quei tre poeti, che esprimono gli stessi sentimenti usando parole quasi identiche, fosse nato a Roma, e neppure in Italia. Ma che importa! Questi figli di nazioni vinte avevano ormai da lungo tempo dimenticato la collera e l'odio che avevano animato i loro padri. Ormai vedevano soltanto i benefici di una dominazione che portava loro la civiltà e la pace. Divenuti Romani non solo di nome, ma anche per i sentimenti che provavano, essi non riuscivano ormai a vedere, nel futuro, altra disgrazia se non quella di non poter più essere tali. Questi sentimenti, certo, ci stupiscono un po' quando vengono espressi da Prudenzio: innanzitutto non possiamo non meravigliarci di trovare in lui un'espressione tanto convinta di romanità, dopo aver visto quanto tenesse alla sua origine spagnola. Credo di aver dimostrato quanto amasse il paese in cui era nato; ma la tenerezza che provava verso la sua patria non indeboliva in lui l'amore per la patria più grande. È certamente molto felice quando può parlare di Barcello-

na o di Saragozza, oppure celebrare i santi che onorano quelle città, ma al disopra di tutte le città che egli ama, e alle quali è legato per le comuni usanze e per i vincoli d'amicizia, ce n'è una che tiene un posto non secondario nel suo cuore, una città che si libra al disopra di tutte, che, anche se vista da lontano, appare come cinta di un'aureola scintillante: questa città è Roma. Egli la salutava da lontano, ancora prima di conoscerla: «Tre, quattro e sette volte felice colui che abita la grande città».[26] E più tardi, quando riuscirà a visitarla, questa sarà una delle più grandi gioie della sua vita, soprattutto quando vedrà che è una città cristiana. Roma aveva resistito a lungo alla nuova fede, ma finalmente si era lasciata vincere. «I luminari del Senato — diceva Prudenzio —, questi grandi personaggi che un tempo si fregiavano del titolo di flamine o di luperco, adesso baciano la soglia dei templi degli apostoli e dei martiri. Il pontefice, che un tempo si ricopriva con le bende sacre, adesso porta in fronte il segno della croce; e la vestale Claudia si inginocchia dinnanzi all'altare di san Lorenzo».[27] Era una grande conquista, l'ultima che al cristianesimo restasse ancora da fare. E nessuno se ne rallegrerà più del nostro poeta: quell'avvenimento gli permetteva di lasciarsi andare liberamente all'affetto che Roma gli ispirava.

Ma forse ci si chiederà come questo rispetto e questo amore per la vecchia capitale del mondo potessero conciliarsi con il risveglio delle nazionalità sconfitte e con la rinascita del provincialismo che si stavano proprio allora verificando. Avrei qualche difficoltà nel rispondere a questa domanda; ma credo che Prudenzio e molti suoi contemporanei, che la pensavano come lui, non trovassero quel problema così difficile da risolvere. Essi desideravano diventare Galli o Spagnoli, ma non intendevano smettere di essere Romani, anzi, posso immaginare che preconizzassero — ma forse era soltanto un sogno — una situazione politica nella quale i diversi popoli avrebbero goduto la propria indipendenza, senza che l'unità dell'impero ne fosse compromessa.

Un altro motivo di sorpresa per questa passione patriottica di Prudenzio — sorpresa che avvertiamo assai più nel suo caso che non in quello di Claudiano o di Rutilio — è il fatto che egli fosse un cristiano: potrebbe sembrare infatti che i cristiani non dovessero provare un grande attaccamento nei confronti di un impero che li aveva così duramente maltrattati per due secoli. Ma sbaglieremmo. Anche all'epoca delle persecuzioni essi si vantavano di essere buoni cittadini come tutti gli altri; ma, dopo che la conversione di Costantino li aveva resi padroni del potere, non avevano più alcun motivo di malcontento. Sarebbe facile dimostrare, attraverso gli scritti di sant'Ambrogio e di sant'Agostino, come, ben lungi dall'auspicare la rovina di Roma, costoro abbiano lavorato con grande energia alla sua salvezza. Per limitarmi al caso di Prudenzio, posso affermare che alla sua epoca non esisteva patriota migliore. Egli non si accontenta di celebrare la grandezza romana attraverso le belle pagine che abbiamo citato, ma intende dimostrare che i cristiani hanno motivi particolari di gratitudine nei confronti dell'impero e non solo, quindi, dei doveri nei suoi confronti. Roma, è vero, non deve attribuire la sua potenza alle divinità nazionali; ma questo non significa che quella potenza sia dovuta al caso: il caso, infatti, è soltan-

to una parola «dietro la quale nascondiamo la nostra ignoranza»; la potenza di Roma può essere attribuita soltanto al vero Dio, al Dio dei cristiani. La grandezza di Roma fa parte del grande disegno di Dio sull'umanità; sotto il potere di Roma, l'unità del mondo sarebbe dovuta servire alla vittoria di Cristo. In un mondo diviso fra tante nazioni, in lotta continua tra loro, in mezzo al fragore delle armi, alla verità sarebbe stato più difficile farsi intendere; la parola divina sarebbe stata trasmessa con maggiori difficoltà da un popolo all'altro, se si fosse arrestata a ogni frontiera a causa degli odi nazionali. Ma una volta stabilita la pace sulla terra, con l'intero universo riunificato sotto lo stesso scettro, tutte le strade si sarebbero aperte alla nuova religione; e allora il Cristo sarebbe potuto apparire sulla terra, poiché il mondo era pronto a riceverlo:

En ades, Omnipotens, concordibus influe terris;
Iam mundus te, Christe, capit.[28]

Ecco che, allora, la grandezza di Roma poteva venire ricollegata alla stessa nascita di Cristo; finalmente si stabiliva un legame fra quelle due potenze che si erano ignorate e combattute. La potenza di Roma e quella di Cristo non sono più nemici irriducibili, come esse stesse credevano, dal momento che entrambe hanno servito gli stessi disegni della Provvidenza. Gli Scipioni, i Cesari, gli Augusti, tutti quei grandi uomini di cui i pagani si riempiono sempre la bocca, e che essi vorrebbero presentare come nemici insultanti della nuova religione, hanno invece lavorato per essa, senza saperlo; e dal momento che essi hanno concorso alla sua opera, è doveroso onorarli. Il capolavoro della politica di Augusto è stato il fatto di riuscire a far credere che la repubblica dovesse sfociare nell'impero. Prudenzio aggiunge un altro anello alla catena: presenta il cristianesimo come il punto di arrivo e il coronamento di tutta la storia romana.

Tutte le ragioni di dissenso, tra il cristianesimo e Roma, saranno d'ora in poi cancellate, e si può comprendere come la Chiesa sentisse il più vivo interesse per la conservazione dell'impero. Questo, ai tempi di Prudenzio, subiva grandi minacce. Quei barbari ai quali con strana imprevidenza era stato permesso di stabilirsi nelle province come braccianti o soldati, non essendo più possibile controllarli, si stavano rivoltando; e gli altri, che non trovavano più sui loro passi le legioni romane, avevano attraversato il Reno e il Danubio e scorrazzavano per le campagne. Per un momento, il pericolo venne scongiurato da due vittorie: Stilicone aveva respinto il capo dei Goti a Pollenzia e poi aveva sterminato l'esercito di Radagaiso nei pressi di Firenze. L'allarme era stato grandissimo e altrettanto grande sarà la gioia nel momento in cui si crederà giunta la salvezza. Claudiano canterà in versi superbi la disfatta di Alarico:

O celebranda mihi cunctis Pollentia saeclis!
Virtutis fatale solum, memorabile bustum
Barbariae![29]

L'entusiasmo di Prudenzio sarà ancora più accentuato e commovente di quello di Claudiano. In uno dei brani più belli che abbia mai scritto, egli immagina che Roma stessa prenda la parola, rivolgendosi al vincitore: «Sali sul tuo carro di trionfo; riporta le prede che hai liberato: io aspetto che tu arrivi in compagnia di Cristo. Vieni! Possa io liberare dalle catene quelle schiere di schiavi! Donne, giovani, gettate quelle pastoie ormai consunte da una lunga servitù. Possa il vegliardo, dimentico delle pene dell'esilio, rientrare sotto il tetto dei padri; e si rallegri il bambino, gettandosi tra le braccia della madre liberata, nel vedere cancellata dalla sua casa l'onta della schiavitù. Non abbiate più timore; siamo vincitori, possiamo dar libero sfogo alla nostra gioia».[30]

Come sappiamo, quella gioia non sarà destinata a durare; quei bei giorni non si ripeteranno. Dopo la morte di Stilicone, assassinato per ordine dell'imperatore, Alarico, ormai libero da ogni ostacolo, si impadronirà di Roma e la saccheggerà per tre giorni. Se Prudenzio fosse stato ancora vivo in quell'anno 410 — cosa che del resto ignoriamo —, possiamo stare certi che sarebbe stato uno dei patrioti maggiormente colpiti dalla caduta di Roma.

Libro V

LA SOCIETÀ PAGANA DELLA FINE DEL IV SECOLO

Capitolo 13

LE LETTERE DI SIMMACO: UN AFFRESCO DELL'ALTA SOCIETÀ ROMANA

I

È lecito pensare che la gente altolocata, i letterati che i poeti cristiani del IV secolo cercavano di attirare alla loro dottrina, fossero allora ancora numerosi e svolgessero un ruolo importante; non si spiegherebbero, altrimenti, i grandi sforzi e le concessioni fatte dai cristiani per guadagnarli alla loro causa. Sarebbe dunque piuttosto interessante poter conoscere ciò che restava di quella vecchia società che ancora resisteva al cristianesimo, e che sembra di poter dire non fosse ancora del tutto vinta, e considerare tutti gli elementi della sua cultura che entreranno a far parte della religione vittoriosa. Cerchiamo dunque, per quanto possibile, di sapere qualcosa di quella società, delle sue forme di pensiero e di vita, in quello scorcio del secolo IV quando essa stava ormai per abbandonare le vecchie credenze per adottare le nuove.

Non è difficile riuscire a penetrare nella società del tempo; abbiamo a nostra disposizione, per soddisfare la nostra curiosità, tutta la corrispondenza di un grande personaggio, che ha trascorso quasi interamente la sua vita a Roma, frequentandone le persone più importanti. Quinto Aurelio Simmaco aveva occupato le più alte cariche dell'impero; era stato questore, pretore, pontefice, governatore delle province più importanti, prefetto della città e console ordinario.

Ma, prima di ogni altra cosa, era un uomo di lettere molto raffinato, un celebre oratore, che qualcuno poneva a fianco e persino al disopra di Cicerone.[1] Spesso veniva anche paragonato a Plinio il Giovane, e sembra che egli stesso lo considerasse il suo modello. E come il suo maestro, aveva anch'egli composto dei *panegirici*, considerati dei capolavori; e, sempre come lui, scrisse delle lettere che facevano la gioia degli intenditori; quelle lettere venivano copiate, conservate con cura, raccolte, racchiuse come oggetti preziosi in scrigni di tiglio o di limone;[2] alcuni fanatici arrivarono al punto di appostare dei sicari sulla strada per rapire quegli scrigni agli schiavi che li trasportavano e per poter leggere le lettere prima degli altri:[3] indice, questo, di un'ammirazione certo un po' esagerata. Subito dopo la morte di Simmaco, il figlio Memmio Simmaco le raccolse, le suddivise in dieci libri, in modo da rendere l'opera somigliante a quella di Plinio e, perché quella somiglianza fosse ancora più completa, inserì nel decimo libro i rap-

porti ufficiali che il padre aveva indirizzato agli imperatori.[4] Quando apriamo quella corrispondenza, siamo indubbiamente colti dalla più viva curiosità; ricordiamo le lettere di Cicerone e di Plinio, e la grande luce che esse gettano sulla società del loro tempo e allora ci aspettiamo da Simmaco un risultato analogo. Quando pensiamo alla grande posizione sociale dell'autore, ai personaggi che conosceva così intimamente, alle grandi questioni di cui si era occupato, allora ci aspettiamo importanti e nuove rivelazioni; speriamo che Simmaco ci offra una conoscenza più completa di un'epoca tanto oscura e di poter rivivere, attraverso le sue lettere, un periodo storico che spesso ci appare un enigma.

Ma la nostra attesa viene crudelmente delusa; quei dieci libri di lettere sono di una povertà incredibile; sembra che mai nessuno sia riuscito a scrivere tante cose per riuscire a dirne così poche. E una volta che ci accorgiamo di non trovare ciò che cercavamo, allora avvertiamo che non riusciremo a portare quella lettura fino in fondo; e proviamo rancore verso l'autore per una fiducia mal riposta; e infine, dopo che ci siamo aspettati troppe cose dall'autore, gli dimostriamo un'eccessiva severità.

Ma qualcosa dovrebbe spingerci a temperare il nostro giudizio: lo stesso Simmaco, nonostante gli elogi che piovevano da ogni parte sulle sue lettere, sembra cosciente del fatto che in esse mancava ciò che avrebbe potuto renderle realmente interessanti. Intanto va detto che non è stato lui a pubblicarle, come invece è accaduto per le altre sue opere: e questo fatto potrebbe indicare che egli non sperasse di ricavarne molta gloria; va inoltre rilevato come egli pregasse i destinatari delle sue lettere di conservarle per sé; e quando viene a sapere che essi le fanno leggere ai loro amici, esprime un'inquietudine che sembra del tutto sincera.[5] Sembra dunque innegabile che, nonostante la grande opinione che gli altri avevano del suo talento, egli non si nascondesse il fatto che quelle lettere fossero di gran lunga inferiori a quelle dei maestri alle quali, suo malgrado, si continuava a paragonarle. Innanzitutto fra le lettere di Simmaco e quelle dei grandi classici esiste una differenza materiale che sarebbe dovuta balzare subito agli occhi dei lettori più attenti. Mentre le lettere di Cicerone, ad esempio, hanno un periodare ampio e ricco che richiede normalmente diverse pagine per ciascuno di quegli scritti, le lettere di Simmaco, brevi, succinte, occupano quasi sempre poche righe.[6] Quel contrasto è talmente evidente che lo stesso Simmaco ha sentito il bisogno di spiegarlo: egli afferma spesso che gli mancano gli argomenti, e che non è conveniente parlare a lungo quando non si ha nulla da dire; lamenta che gli affari pubblici «siano di poca o nessuna importanza».[7] «Quanto agli avvenimenti — scriverà al figlio —, non ho nulla da raccontarvi, a meno che non vi piaccia apprendere che una casa è crollata sul foro di Traiano e che ha schiacciato tutte le persone che l'abitavano».

Dobbiamo credere a Simmaco sulla parola? Dobbiamo pensare che in quell'epoca mancasse veramente la materia prima per chi intendesse intrattenere i suoi amici sugli affari di Stato? Se leggiamo gli storici contemporanei, non possiamo non rilevare, al contrario, che in quell'epoca si andavano svolgendo eventi gravi e drammatici, della massi-

ma importanza per l'impero; il fatto nuovo, tuttavia, è che il loro centro non si trovava più a Roma. Sino alla fine del III secolo, l'attività politica del mondo intero si concentrava ancora nella vecchia capitale. Quando l'imperatore teneva le sue sedute al colle Palatino, non soltanto era possibile udire l'eco degli avvenimenti più lontani, ma l'opinione pubblica poteva ancora appassionarsi dei più piccoli incidenti di palazzo, dei più piccoli intrighi di corte, delle deliberazioni del Senato; erano fatti che tutti raccontavano, commentavano, abbellivano nel corso dei banchetti o nelle riunioni dei circoli privati, *in conviviis et circulis*; e tutti quegli episodi assumevano così un'importanza maggiore di quella che avevano realmente, e possiamo star certi che essi occupavano un grande spazio nelle corrispondenze epistolari dell'epoca. Ma dal momento in cui Roma aveva cessato di essere la residenza del principe, tutto era cambiato. Gli avvenimenti piccoli o grandi che costituivano la vita stessa di quel regime assoluto si svolgevano ormai lontano dai cittadini romani e, dal momento che la loro eco arrivava sempre più indebolita nella vecchia capitale, gli abitanti di questa non provavano più lo stesso interesse di un tempo per le vicende dell'impero; non riuscivano più a coglierne l'importanza, e forse pensavano che esse non meritassero più di essere raccontate.

Tutto ciò può servire da spiegazione del modo in cui Simmaco ha trattato quelle vicende nella sua corrispondenza. Mentre in Cicerone il racconto degli avvenimenti pubblici occupa lettere intere e ne costituisce spesso l'argomento principale, Simmaco li esclude sistematicamente dal suo epistolario; si accontenta di farne un breve riassunto — separato dal resto della lettera —, che egli chiama *breviarium* oppure *indiculus*.[8] Sembra che Simmaco redigesse in prima persona quei brevi notiziari e che li ricavasse o dalla raccolta degli atti ufficiali, o da quei gazzettini di uso corrente che esistevano già ai tempi di Cicerone, ma che erano sopravvissuti nel IV secolo; da quelle fonti sceglieva le notizie che gli sembravano più curiose. È una grande sfortuna che quei notiziari che Simmaco trattava tanto sdegnosamente, al punto da tenerli nettamente distinti dalle sue lettere, siano andati perduti; se si fossero conservati avrebbero verosimilmente un interesse per noi molto maggiore delle stesse lettere.

Potremmo chiederci, allora, se Simmaco, pur non occupandosi degli affari pubblici, avesse almeno trattato nel suo epistolario gli episodi significativi della sua vita privata, di quella della sua famiglia o delle persone a lui più vicine. Le lettere private, infatti, sono di solito particolarmente interessanti per quei particolari di vita familiare che possono svelare gli aspetti più nascosti della vita di un uomo; e questi aspetti sono spesso tanto interessanti quanto la vita segreta di un popolo. Tutto ciò non era ignoto al nostro autore. Un giorno ringraziò con molta effusione l'amico Flaviano che gli aveva raccontato qualche sua recente escursione e gli mandò a dire che leggendo il resoconto del suo viaggio gli era sembrato di viaggiare insieme a lui.[9] E poi, un'altra volta, a uno dei suoi corrispondenti che si lamentava dell'eccessiva brevità delle sue lettere, rispondeva: «Affinché la lettera sia un po' più lunga del solito, vi racconterò dove mi trovo e che cosa ho fatto; so bene infatti che l'amicizia è molto ghiotta di notizie di questo genere».[10] Ma

perché allora, se conosce tutto ciò, è tanto avaro di notizie sulla sua vita privata? Perché, se egli stesso ha provato il fascino di un viaggio immaginario insieme a un amico nel momento in cui questi gli racconta le sue escursioni, non dovrebbe fornire ai suoi destinatari l'occasione di provare anch'essi lo stesso piacere? È lui stesso a chiedere agli altri lettere «che escano dal cuore e non soltanto dalla punta delle labbra»:[11] e perché, allora, quelle che lui manda sono così brevi e fredde da rassomigliare a documenti ufficiali, *instar edicti*?[12]

Simmaco è un discepolo di Plinio e ha inteso conformarsi fedelmente alle regole del suo maestro: lo stile delle sue lettere è puro e conciso, *purus pressusque*. Quando dico che lo stile è puro occorre intendersi, naturalmente. Simmaco non è certamente uno scrittore che non meriti qualche rimprovero; e tuttavia è innegabile che egli scriva meglio di molti autori del suo tempo, meglio, ad esempio, di Ammiano Marcellino. Soprattutto, compie lo sforzo indispensabile per scrivere bene, e questo sforzo si nota; la sua eleganza stilistica, infatti, non appare di solito molto naturale. Simmaco compie molti sforzi per cercare di riunire e accostare modi di dire appartenenti a epoche diverse: nel bel mezzo di frasi che imitano autori più recenti, troviamo così qualche espressione invecchiata e qua e là un modo di dire ripreso da Plauto o Terenzio. Senza volere, gli escono dalla penna locuzioni nuove e dallo stile un po' viziato, che risentono della sua epoca: è noto, infatti, quanto sia difficile sfuggire all'influenza del proprio tempo, per quanto si cerchi di evitarla. Simmaco, dunque, non sempre riesce a scrivere bene, ma compie molti sforzi in questo senso e, talvolta, questi hanno successo. Tutto ciò va detto per quanto riguarda la purezza di stile, cioè la prima delle due qualità richieste da Plinio agli scrittori di epistole. Per quanto riguarda la seconda qualità, la concisione, è evidente come Simmaco la possieda più di qualunque altro. Non credo che esista corrispondenza epistolare fatta di biglietti più brevi e, dal momento che è ben difficile riunire molte idee in poche parole, credo che non esista una corrispondenza più insignificante.

Ci si chiederà, allora, quale interesse potessero rivestire lettere di poche righe, dalle quali erano esclusi gli affari pubblici, e dove le questioni private erano trattate in modo tanto superficiale. Ci si chiederà, insomma, perché ci si desse la pena di scriverle. Che bisogno poteva esserci di scambiarsi epistolari laboriosi e vuoti di contenuto, che costavano tanta fatica e non comunicavano agli altri quasi nulla? Credo che la risposta a queste domande vada ricercata nel costume dell'epoca: le persone si scambiavano lettere perché era una questione di buona educazione e, nella società in cui viveva Simmaco, quel tipo di educazione era considerata come uno degli obblighi più importanti della vita; un uomo di un certo rango non avrebbe mai potuto sottrarvisi, allo stesso modo in cui non avrebbe potuto violare le regole della probità e dell'onore.[13] Quelle lettere inviate ad amici e conoscenti assomigliavano alle visite che si possono fare in giorni prefissati, per abitudine, per convenienza, a quegli incontri pressoché obbligatori nei quali ci si scambiano cerimoniose banalità. Poteva accadere, dunque, che quando un grande personaggio era assente da Roma, un suo corriere, uno dei suoi *uomini* — come già allora si diceva[14] —, prima di partire

dalla vecchia capitale per portargli le notizie concernenti la famiglia e i suoi affari, facesse il giro delle case degli amici, chiedendo a ciascuno di essi un breve messaggio per il suo padrone.[15] Sarebbe stato segno di cattivo gusto rifiutare quel messaggio; dunque, si scriveva per obbligo, anche se di solito non c'era niente da dire e, quando il corriere sarebbe ritornato, ognuno di quei mittenti avrebbe ricevuto qualche riga di risposta al biglietto che aveva inviato: era un po' come scambiarsi le carte da visita, con l'obbligo aggiuntivo di scrivere qualche riga vagamente complimentosa.[16]

La grande reputazione delle lettere di Simmaco, allora, non poteva nascere se non dal fatto che egli sapesse dire meglio degli altri quelle cose da nulla, con stile più raffinato e arguto. Sono gli stessi meriti — questo saper volgere in belle frasi le piccole bagatelle — che i nostri padri ammiravano in Vincent Voiture; non intendo con ciò mettere sullo stesso piano Voiture e Simmaco: l'inferiorità di quest'ultimo è troppo evidente; essa deriva certamente dalla diversità di talento dei due autori ma forse, ancor più, dal fatto che la società romana del IV secolo era meno piacevole, meno vivace della società parigina che trovava la sua massima espressione nella vita di corte durante i primi inizi del regno di Luigi XIV. Tutto ciò non toglie che, in Simmaco, possiamo trovare molte lettere nelle quali il vuoto di contenuto viene in un certo senso dissimulato dalla forma molto gradevole. Quelle lettere contengono pensieri ingegnosi, espressi con grande delicatezza. Era quanto bastava perché una società fatta di persone altolocate e di raffinati uomini di lettere, che tanto sentivano il fascino del bel linguaggio, ne venisse conquistata. Quanto poi ai difetti che noi avvertiamo così evidenti, la gente di quell'epoca non se ne accorgeva neppure, anzi talvolta li considerava come pregi. È probabile che certe lettere, che a noi sembrano contorte e quasi ridicole, fossero oggetto della più grande ammirazione nei circoli eleganti di Roma e, anzi, fossero proprio le più ricercate dagli spiriti più raffinati, che decidevano poi di conservarle nei loro cofanetti di cedro e di tiglio.

II

È giunto il momento, anche per noi, di decidere che cosa fare: nella corrispondenza epistolare di Simmaco non troveremo tutto quel che cerchiamo. Per i nostri gusti, e per la nostra curiosità, è un uomo troppo discreto. Anziché lasciarci addentrare nella società romana, sembra quasi che egli lavori coscientemente per rendere le sue lettere vaghe e insignificanti. Anche quando scrive ai grandi personaggi che si occupano di affari di Stato, assume l'atteggiamento di chi non vuol dire nulla e si limita, per quanto gli è possibile, a scrivere parole generiche di cortesia.[17] Fortunatamente per noi, tuttavia, egli non riesce sempre in quell'intento, e qua e là gli sfuggono indiscrezioni interessanti. Senza volere, gli capita di dare informazioni per noi molto utili; se mettiamo insieme tutte quelle notizie particolari e sparse, possiamo scoprire allora che Simmaco ci ha rivelato un certo numero di curiosità assai interessanti, che peraltro non aveva nessuna intenzione di farci conoscere.

Dovremo certo compiere uno sforzo di interpretazione di quelle mezze parole, ma il nostro compito risulta più agevole per il fatto che la società dell'epoca di Simmaco non ci è del tutto sconosciuta. Chi abbia letto le epistole di Plinio si trova a proprio agio nell'ambiente che ci viene rivelato dalle lettere di Simmaco: fra il mondo descritto da Plinio e quello che possiamo intravedere nell'epistolario di Simmaco c'è indubbiamente qualche diversità, ma non possiamo dire che esista contrapposizione. Si percepisce chiaramente il trascorrere del tempo, ma altrettanto chiaramente risulta che le strade percorse dall'alta società romana sono un po' sempre le stesse. Sembra quasi di poter dire che in tutta l'epoca dell'impero non si siano mai verificate realmente quelle grandi scosse che possono spingere un popolo su nuove strade; certamente si sono susseguiti gli imperatori più diversi, ma la politica imperiale, in fondo, non è cambiata molto. Le modificazioni che essa ha conosciuto sono, per così dire, scaturite con ritmo regolare le une dalle altre, tanto che, mettendo a confronto le lettere di Plinio con quelle di Simmaco, sarebbe facile dimostrare che il germe di tutti gli avvenimenti del IV secolo si trovava già presente duecento anni prima. Nulla più di quel confronto può meglio dimostrare come una grande aristocrazia, legata alle tradizioni di un passato glorioso, possa riuscire a conservare se stessa attraverso i secoli.

Simmaco è un senatore: questo è il titolo di cui va maggiormente fiero: eppure il Senato aveva ormai perso da un secolo gran parte del suo potere.[18] Diocleziano aveva riorganizzato l'impero in modo del tutto nuovo e in quella nuova struttura politica per il Senato non c'era più posto. Ormai le questioni più importanti venivano decise nei ministeri e negli uffici. Ma il colpo decisivo, per l'autorità del Senato, era stato la decisione dell'imperatore di allontanarsi dal colle Palatino. Dal momento in cui i principi presero residenza a Milano, a Treviri, a Costantinopoli, quell'antica istituzione finì col ridursi a una sorta di consiglio municipale di Roma. Eppure nelle forme esteriori — e nelle modalità usate nello svolgimento delle sue sedute — nulla sembrava cambiato: tutto si svolgeva pressappoco come ai tempi di Plinio. I giorni importanti per il Senato sono quelli nei quali esso riceve qualche documento inviato dall'imperatore. Non appena giunge la notizia, i senatori si precipitano nella curia. E se il messaggio imperiale è arrivato nel corso della notte, non si aspetta neppure l'aurora e le riunioni vengono convocate alla luce delle fiaccole. I cortigiani non perdono l'occasione per usare il loro talento e dire che con l'arrivo del messaggio del principe si è alzato finalmente il sole: *lucem, quam adhuc opperiebamur, accepimus*.[19] Colui che avrà l'onore di leggere la lettera imperiale esprimerà la propria gioia come se fosse protagonista di un trionfo;[20] gli altri non si stancheranno di applaudire; e i nomi di Nerva, di Traiano, di Marco Aurelio passeranno di bocca in bocca per essere immolati a gloria dell'imperatore regnante, e tutte queste frasi adulatorie verranno trascritte, con grande cura, negli *acta senatus*, affinché entrino nel ricordo dei posteri.[21] Queste scene potrebbero sembrare a noi piuttosto urtanti, ma bisogna ricordare che non costituivano affatto una novità. Il Senato vi era abituato ormai da lungo tempo. In realtà, ai tempi di Graziano e di Teodosio, ritroviamo gli stessi atteggia-

menti adulatori che potevamo riscontrare due secoli prima; le lusinghe che il Senato riservava già a Domiziano e persino a Traiano erano espresse quasi con gli stessi termini.[22] Non possiamo dunque aspettarci che Simmaco — come già Plinio — avesse coscienza della ridicolaggine di quelle espressioni esagerate; al contrario, quando usciva da quelle riunioni sfrontatamente adulatorie, anziché arrossire, si sentiva fiero della sua carica di senatore e arrivava al punto di dire che quell'illustre consesso era ancora ciò che di meglio esistesse nel genere umano: *pars melior generis humani*.

L'aristocrazia romana del IV secolo, quale ci viene rappresentata nelle lettere di Simmaco, è una classe sociale ancora nel suo splendore. Se è vero che il Senato ha perso molti dei suoi privilegi, è altrettanto innegabile che i senatori sono personaggi più che mai importanti. Come corpo deliberante, il Senato non ha più alcun ruolo negli affari dell'impero; ma nella loro qualità di grandi signori, i senatori governano ancora di fatto lo Stato. In quella monarchia amministrativa, il potere era inevitabilmente nelle mani dei funzionari, ma i principali funzionari venivano scelti, più di quanto non fosse mai accaduto, fra gli stessi senatori. Fra tutti i grandi titoli di cui venivano investiti, alcuni conferivano una reale autorità, mentre altri erano puramente onorifici. Fra i primi si possono annoverare le grandi cariche di corte che erano veri e propri ministeri, e tutte le funzioni che riguardavano le amministrazioni delle province. Erano questi gli incarichi più ricercati, quelli che procuravano maggiori profitti. Il principe li concedeva soltanto a persone di sua piena fiducia. Per quanto riguardava poi le vecchie magistrature della repubblica, queste erano state conservate, ma erano diventate ormai degli onori esclusivamente nominali. La più importante di tutte, il consolato, aveva perso ogni importanza: Mamertino lo chiamerà *honor sine labore*, cioè un onore che non comporta impegni, una *sinecura*.

Tuttavia quei magistrati avevano conservato certe attribuzioni non prive d'importanza e delle quali troviamo numerose tracce nelle lettere di Simmaco: essi organizzavano giochi pubblici per il popolo. Questa era una necessità al tempo della repubblica, quando le elezioni si tenevano nel corso dei comizi; è facile comprendere come l'eletto ci tenesse a ringraziare i suoi elettori e allo stesso tempo volesse preparare il terreno per una sua nuova candidatura; ma da quando i magistrati vennero nominati dal Senato e dal principe, essi non erano più debitori nei confronti del popolo e avrebbero quindi potuto fare a meno di manifestargli una riconoscenza tanto costosa. Sembra inoltre che gli imperatori avessero qualche ragione per non sentirsi troppo favorevoli a quelle grandi esibizioni. Se erano uomini saggi, non approvavano che fortune gigantesche venissero sprecate per quelle insensate liberalità; e se poi non si sentivano troppo sicuri del loro potere e temevano la concorrenza di qualcuno, allora non potevano certo vedere di buon occhio che un qualsiasi privato attirasse su di sé gli occhi della folla, ricavando una popolarità che sarebbe potuta diventare pericolosa. E infine, dopo Costantino, essi erano dei cristiani, e il cristianesimo, come sappiamo, detestava i giochi pubblici, che avevano tutti un'origine pagana e servivano a tener vivo il ricordo dell'antico culto. Si può dun-

que affermare che, se avessero potuto farlo, gli imperatori avrebbero volentieri soppresso quel tipo di manifestazioni, ma il popolo le chiedeva a gran voce, e così gli imperatori furono costretti a mantenerle. Tutt'al più cercarono in qualche modo di ridurne l'importanza: stabilirono dei limiti alla munificenza dei magistrati; dichiararono che non sarebbero stati permessi gli spettacoli più dispendiosi e raffinati senza una speciale autorizzazione del principe.[23] Ma, allo stesso tempo, sentivano la necessità di dover fare solenni dichiarazioni di rassicurazione nei confronti della plebaglia che si preoccupava sempre di non perdere il proprio divertimento preferito, dichiarazioni con le quali promettevano che i giochi pubblici non sarebbero mai stati toccati. Arrivarono al punto, perfino, di infliggere pene a quei magistrati che venivano meno a quel dovere e talvolta abbandonavano il loro posto pur di sottrarsi a spese eccessive; si fece in modo che costoro non guadagnassero niente dalla fuga: infatti, durante la loro assenza, si sarebbero organizzati ugualmente i giochi in nome loro e a loro spese.

Simmaco che, come sappiamo, era un sostenitore delle antiche tradizioni, doveva essere certamente un partigiano dei giochi pubblici. Il grande rispetto che provava nei confronti del passato gli impediva di vederne i pericoli; a coloro che gli rimproveravano di rischiare di compromettere le fortune e i patrimoni più solidi rispondeva che ai magistrati di una grande città non si addicevano i piccoli risparmi, e ripeteva volentieri il motto di Cicerone, secondo cui si può anche fare economia in casa propria, ma bisogna essere generosi nei confronti dello Stato.[24] Talvolta rimproverava aspramente gli amici quando costoro permettevano ai magistrati che erano alle loro dipendenze di non compiere le spese necessarie ai divertimenti dei loro concittadini, spese che peraltro rientravano nei loro doveri. E quest'uomo, di solito così riservato, rispettoso nei confronti dei principi, timoroso della loro ira, riesce persino a diventare insistente, addirittura imperioso, quando accade che essi abbiano annunciato i giochi ma tardino a realizzarli. «Il popolo romano — dice rivolgendosi all'imperatore — è abituato ad attendersi tutto dalla vostra divinità; ma una volta che gli avete promesso una cosa, la pretende come un debito... rivolge dunque a voi le sue preghiere e domanda alla vostra generosità che, dopo i benevoli soccorsi che essa gli concede per le sue necessità alimentari, possa procurare per il circo e per il teatro di Pompeo le corse dei cavalli e i piaceri della scena.[25] Questi spettacoli fanno la gioia della città, e le vostre promesse suscitano il desiderio. Ogni giorno il popolo romano spera di poter vedere i vostri messaggeri che annunciano i giochi che voi avete promesso. Tende l'orecchio a tutti i venti per capire se stanno arrivando i cocchieri e i cavalli; ogniqualvolta arriva una vettura o una nave, si spera che esse portino gli attori del teatro».[26] Posto di fronte a questa energica intimazione, Teodosio dovette alla fine decidersi; mandò a Roma cavalli da corsa ed elefanti. Conserviamo ancora la lettera con la quale Simmaco, che allora era prefetto della città, ringrazia l'imperatore a nome dei Romani.[27] La generosità del principe diventa oggetto di complimenti esagerati; Simmaco dice di non riuscire a trovare parole abbastanza forti per esprimere la riconoscenza del popolo. Soprattutto gli elefanti avevano sollevato a Roma un entusiasmo deliran-

te. «Oh città amica degli dèi! — esclamava Simmaco —: *urbem coelo et sideribus acceptam!*». Il prefetto si lascia andare allora alla descrizione di quel fortunato giorno in cui gli elefanti fecero il loro ingresso trionfale, preceduti da una processione di grandi personaggi, circondati da cavalli e da carri in festa.

Tutta questa singolare esibizione di ringraziamenti, tutte queste descrizioni enfatiche della gioia popolare non sono tuttavia, come si potrebbe credere, pure e semplici esagerazioni di un retore; c'è indubbiamente anche molta sincerità. I giochi pubblici furono — come abbiamo visto — l'ultima grande passione di quell'impero moribondo; nessuna catastrofe riusciva a fermare quella frenesia. Sant'Agostino racconta come la colonia degli esuli romani, che si erano rifugiati in Africa per sfuggire ai barbari, e che non molto tempo prima avevano visto morire la loro famiglia e avevano perduto le proprie ricchezze durante il saccheggio di Roma, non rinunciassero mai agli spettacoli del circo o del teatro di Cartagine; e Salviano ricorda come i sopravvissuti di Treviri, la cui città era stata saccheggiata e distrutta per quattro volte di seguito, confessassero che sarebbero riusciti a dimenticare ogni disgrazia se fosse stata loro restituita la gioia degli spettacoli tanto amati. Le lettere di Simmaco stanno a dimostrare che i padri della Chiesa non esageravano affatto.

E il nostro autore che, come abbiamo appena visto, era un sostenitore fervente dei giochi pubblici, che rimproverava agli amici e persino all'imperatore di trascurarli, si guardò bene dal commettere lo stesso errore: era un uomo troppo onesto per sottrarsi a un dovere che egli stesso imponeva agli altri. Così, quando si presenterà l'occasione, farà le cose con molta coscienza. Uno storico greco racconta che egli, per dare lustro alla pretura del figlio, arrivò a spendere somme esorbitanti.[28] Questa spesa non deve sorprenderci, una volta che ci rendiamo conto, anche attraverso il suo epistolario, dei giganteschi preparativi e delle enormi spese che erano necessari per i divertimenti popolari. Simmaco si prepara con un anno di anticipo; si rivolge a tutti gli amici che ha, chiede il loro aiuto con tono supplichevole: bisogna che essi lo sostengano finanziariamente nella sua opera tesa a rendere felice il popolo romano, ad offrirgli i piaceri più svariati, spettacoli nuovi, che possano superare tutti quelli che si erano visti fino ad allora. Manda dappertutto servitori e persone di fiducia per ricercare gli artisti più famosi, gli animali più rari, gli ornamenti più esotici e sontuosi, con l'ordine di acquistarli a qualunque prezzo. Questi inviati sono muniti di buone lettere di raccomandazione, affinché possano superare qualunque ostacolo e portare seco abbondante denaro, per fare fronte a tutte le spese. Simmaco intende stupire i suoi concittadini; gli servono cavalli, orsi, leoni, cani di Scozia (*canes scotici*), coccodrilli e poi, necessariamente, cacciatori intrepidi per la cattura di questi animali, e bravi aurighi, commedianti, gladiatori di prima scelta. Possiamo immaginare l'incredibile fatica necessaria per tutte quelle iniziative, per riuscire a scoprire le più recenti curiosità, per far arrivare da ogni parte del mondo tutto quanto era necessario per riuscire a divertire, per poco tempo, quel popolo che non provava altro gusto nella vita.[29] I cavalli arrivavano soprattutto dalla Spagna: in quel paese c'erano grandi al-

levatori, conosciuti nel mondo intero. Simmaco scrive a uno di costoro, di nome Eufrasio, che era noto per aver fornito diverse pariglie per le feste di Antiochia;[30] lo prega di mandargli quanto ha di meglio della sua scuderia e, se necessario, anche di scegliere i cavalli in altre scuderie; vuole — sono sue parole — che la Spagna venga decimata per lui; chiede cavalli di razza, i corridori migliori di tutta la Spagna.[31] Ma la difficoltà non sta soltanto nella scelta, ma anche nel riuscire a farli arrivare: c'è una grande distanza fra la Spagna e Roma; e cavalli che abbiano da fare tanta strada sono esposti a mille incidenti. Allora Simmaco li raccomanda agli amici che ha lungo la strada; scrive a Basso, il quale possiede ad Arles importanti maneggi, chiedendogli di ospitare i suoi cavalli di passaggio, nel caso che il tempo fosse troppo cattivo, fintanto che non possano riprendere la strada; e lo prega, se necessario, di tenerli sulle sue terre durante i mesi invernali; in questo caso, i suoi cavalli potranno riprendere la strada con la primavera.[32]

Man mano che si avvicina l'epoca dei giochi, le inquietudini di Simmaco aumentano; le cose non vanno mai come avrebbe voluto, nonostante le più attente precauzioni. Un suo amico gli aveva donato quattro quadriglie, ma di quei sedici cavalli ben cinque erano morti per strada e gli altri sembravano malati.[33] All'ultimo momento vengono a mancare animali e abiti preziosi che pure erano stati spediti.[34] Gli aurighi e i commedianti, attesi con tanta ansia, sono sbarcati — così si dice — sulle coste della Campania; ma da quel momento non hanno più dato segni di vita e non si sa che cosa sia loro accaduto; bisogna mandare in tutta urgenza qualcuno a ricercarli.[35] Quasi alla vigilia della festa, sono arrivate soltanto poche povere bestie mezze morte di fatica e di fame; gli orsi non ci sono neppure e non c'è nessuna notizia dei leoni.[36] I coccodrilli, poi, sono stati sbarcati all'ultimo momento. Si trattava di animali rari, per i quali i Romani — come sostiene Ammiano — provavano sempre moltissima curiosità. Sfortunatamente i coccodrilli mandati a Simmaco si ostinano a non voler mangiare; non è più possibile conservarli, come si vorrebbe fare, per l'ultimo giorno, e allora bisogna ucciderli tutti insieme per timore che muoiano di fame.[37] Restavano i gladiatori; erano dei prigionieri sassoni, uomini di una razza valorosa, sui quali Simmaco faceva molto affidamento per il successo dei suoi giochi. Ma questi uomini molto sensibili si rifiutarono di comparire nell'arena e la mattina del giorno in cui avrebbero dovuto servire a soddisfare i piaceri del popolo romano, ventinove di essi decisero di strangolarsi gli uni con gli altri. Questo fu un duro colpo per Simmaco, tanto che egli confessa di aver dovuto far ricorso a tutta la sua filosofia per affrontare la situazione. E, dato che era un uomo di cultura, si ricordò che Socrate usava dire che bisogna prendere bene tutto ciò che va contro i nostri desideri o i nostri progetti e credere che le difficoltà saranno risolte dal caso meglio di quanto non potremmo fare noi stessi. Simmaco applicò dunque questa bella morale, riuscendo così a consolarsi di quell'infelice contrattempo.

Da questo esempio possiamo vedere chiaramente come fino agli ultimi anni del IV secolo i combattimenti fra gladiatori restassero pienamente in voga. Costantino, nel fervore della sua nuova fede, aveva deciso di abolirli. «Questi spettacoli dove scorre il sangue — diceva quel-

l'imperatore in una sua legge — non mi piacciono affatto».[38] Ma quegli spettacoli piacevano invece molto al popolo, e così la sua legge non sarà rispettata. Gli stessi imperatori non si faranno nessuno scrupolo di violarla. Nell'anno 384, dopo una vittoria, potremo ancora vedere dei prigionieri sarmati inviati a Roma dall'imperatore, il quale li aveva riservati per i piaceri del popolo di Marte. E Simmaco, facendosi ancora una volta interprete della pubblica riconoscenza, ringrazierà solennemente quel principe. Dalla sua lettera traspare una gioia barbarica; e il suo ringraziamento si conclude col voto di poter vedere sempre più spesso spettacoli simili.[39] È chiaro che non li considerava per nulla crudeli. Il coraggio di quei gladiatori sassoni che si erano uccisi piuttosto di essere trascinati nell'arena, gli ispira soltanto questa cinica riflessione: «Non voglio più sentir parlare di quei miserabili, che sono peggiori di Spartaco!». Eppure era, indubbiamente, un uomo illuminato e aveva un'anima non priva di dolcezza, ma il suo amore per il passato era troppo grande perché egli potesse condannare le antiche usanze. E quando lo spettacolo era finito, e l'anfiteatro Flavio era rosso di sangue per tutte le bestie e per tutti gli uomini che erano stati uccisi, Simmaco pensava probabilmente che stavano per ritornare i bei giorni della repubblica. D'altro canto, in questo caso, il suo rispetto per le antiche tradizioni si accordava perfettamente con le sue credenze religiose: i giochi gli sembravano il modo migliore per onorare gli dèi. Qualche anno più tardi un cristiano, il poeta Prudenzio, in un'opera in cui polemizzava proprio con Simmaco, esprimerà il desiderio che cessino finalmente quelle carneficine e che non possa più accadere che qualche persona debba morire per dare spettacolo e per soddisfare il piacere del pubblico:

Nullus in orbe cadat cuius sit poena voluptas.

Questo voto di Prudenzio verrà esaudito: proprio in quegli anni gli spettacoli dei gladiatori cesseranno in tutto l'impero.

III

Le lettere di Simmaco, che sono tanto discrete sulle questioni di importanza pubblica, ci forniscono qualche dettaglio in più sulla sua vita privata. Sappiamo già come egli non parlasse molto volentieri di sé: quando parla degli altri oppure di questioni sue personali, non si lascia andare a molte confidenze; dice le cose in modo solitamente vago e oscuro e taglia corto su questi argomenti. Nonostante tutto ciò, comunque, è possibile utilizzare qualche notizia che gli sfugge dalla penna per farsi almeno una qualche idea del tipo di vita che conducevano, al tempo di Simmaco, i grandi signori romani.

Ciò che colpisce ancora una volta è il fatto di vedere quanto l'alta società del IV secolo sembri incredibilmente somigliante a quella dell'epoca di Traiano. Si tratta in fondo sempre dello stesso mondo, che forse è un po' invecchiato, ma che non è certo molto cambiato; a guardare dal di fuori, la vita sembra un po' sempre la stessa. Un grande

signore, discendente di una nobile razza e insignito di qualche carica pubblica, continua sempre a sentire la necessità di avere attorno a sé una corte di amici e di clienti. E costoro, tutte le mattine, secondo le antiche usanze, vengono a salutarlo;[40] quando poi egli esce di casa lo accompagnano per strada.[41] «A Roma — dice Simmaco — non esiste onore più grande di quello di essere circondati da molta gente».[42] Il cliente, dunque, è tenuto a frequentare il suo patrono e a rendergli spesso omaggio; in cambio, il patrono si occuperà degli affari del cliente e lo raccomanderà a conoscenti e amici in caso di bisogno. Cicerone non faceva eccezione: le lettere di raccomandazione riempiono tutto un libro, il più lungo della sua corrispondenza familiare. Lettere di questo genere le troviamo, numerose e di bella fattura, anche in Simmaco; in un momento di sincerità egli confessa persino di concedere troppo facilmente le raccomandazioni a chi gliele chiede: alcuni le ottengono per merito, ma altri soltanto grazie alla loro impertinenza.[43] Ma, alla fin fine, egli non dovrà rimproverarsi troppo quella generosità, dal momento che un uomo di società ben difficilmente può sottrarsi ad atti che gli sono imposti da un dovere di cortesia.[44]

Quanto abbiamo visto fin qui riguarda gli aspetti esteriori della vita del tempo: questa è del tutto simile a quella dei secoli precedenti. Ma se cerchiamo di andare più a fondo e tentiamo di penetrare — seguendo le lettere di Simmaco — all'interno di quella società, allora siamo colpiti soprattutto dalle differenze. È probabile che giudicheremo il secolo di Simmaco assai meno gradevole di quello di Plinio. Non mancavano certo le persone altolocate, ma le relazioni fra di loro possono sembrare alquanto meno semplici, più pedanti di un tempo. Simmaco è un uomo che ha ricevuto una educazione perfetta, un senatore irreprensibile, che ricolma di attenzioni ed è pieno di riguardi nei confronti di tutti i colleghi; è deciso a rispettare scrupolosamente tutte le regole della buona società, cosa ormai non tanto facile, dal momento che con i nuovi tempi quelle regole sono diventate complicate e faticose. Plinio il Giovane fa un'osservazione molto giusta, quando afferma che nella vita mondana tutte le giornate sembrano molto piene, sul momento, ma poi, considerate a distanza di tempo, paiono estremamente vuote. «Se chiedete a qualcuno: che cosa avete fatto oggi? Egli vi risponde: sono andato in una casa dove un ragazzo prendeva l'abito virile; ho assistito a un fidanzamento o a nozze; un mio amico mi ha pregato di andare a firmare il suo testamento, un altro di prender parte a un consiglio di famiglia; sono tutte cose dalle quali sembra di non potersi dispensare, il giorno in cui le compiamo; ma quando pensiamo che le facciamo tutti i giorni, non possiamo impedirci di pensare che si tratta di cose inutili, e questa sensazione aumenta col passare del tempo e allora diciamo a noi stessi: quanto tempo ho perduto in occupazioni futili!».[45] È del tutto verosimile che queste giornate perse fossero ancora più frequenti all'epoca di Simmaco. È tipico di una società un po' sfaccendata che le piccole cose finiscano col prendere sempre maggior importanza; le obbligazioni della vita mondana diventano ben presto un'abitudine e un dovere e alla fine occupano i momenti migliori della vita. È evidente che quel genere di occupazioni avessero un posto molto rilevante nell'esistenza quotidiana di Simmaco e dei suoi contempo-

ranei. Il nostro scrittore di lettere, ad esempio, si sente obbligato a chiedere perdono qualora debba mancare a un contratto di fidanzamento;[46] e quando un *optimas* muore, Simmaco deve restare tre giorni chiuso in casa sua in segno di lutto, «non perché intenda acquistare in tal modo una buona fama, ma perché è del tutto ragionevole fare per un collega ciò che vorremmo che egli facesse per noi».[47] Si sottomette così di buon grado a tutte queste convenzioni mondane, ed esse gli sembrano altamente rispettabili, quasi sacre, tanto che non esita a parlarne come di una «religione».

Una delle caratteristiche più rilevanti di quella società, e che l'accomuna con quella del primo secolo, è il suo grande amore per le lettere. Sembra che questa sia la passione più importante dei personaggi più grandi dell'epoca. È loro usanza, ad esempio, scrivere piccoli versi e comunicarseli reciprocamente,[48] e poi, felicitarsi con grandi effusioni dei rispettivi successi letterari.[49] Roma, al tempo di Teodosio, accoglie i letterati stranieri proprio come faceva al tempo di Traiano. Tutti si affollano all'Ateneo, nel giorno in cui un retore di passaggio, Palladio, deve declamare in pubblico, e Simmaco si affretta a scrivere ad Ausonio per farlo partecipe della grande gioia che ha provato nell'ascoltare un uomo tanto abile. Ammira in lui, senza riserve, la chiarezza concettuale, la ricchezza inventiva, la severità del pensiero, l'esposizione brillante e finisce col gratificarlo di un bellissimo elogio: «Il suo discorso è onesto come la sua vita».[50] Pressoché negli stessi termini, Plinio aveva parlato del retore Iseo, un declamatore greco che tutti conoscevano a Roma e consideravano persino superiore alla sua fama.[51] E le stesse lettere di Plinio ci presentano innumerevoli grandi signori, i quali, non contenti di coltivare e proteggere le lettere, avevano deciso di diventare essi stessi scrittori. Questo genere di persone non è raro neppure fra i corrispondenti di Simmaco. Non esiste quasi un solo personaggio, anche fra coloro che ricoprivano le principali cariche dello Stato, che non sia anche una sorta di autore di professione. Ausonio, il poeta più illustre di quel tempo, fu per un momento il primo ministro dell'imperatore Graziano, e cioè colui che distribuiva le sue grazie; Messala, che si vantava di appartenere alla grande famiglia dei Publicola, e che era stato nominato dall'imperatore prefetto del pretorio, aveva cercato di raccomandare se stesso al principe mediante versi ben torniti e discorsi eloquenti;[52] e Flaviano, che aiutò l'usurpatore Eugenio nella sua lotta contro Teodosio, aveva scritto anche opere di storia;[53] Pretestato, poi, che era il capo dei pagani di Roma, il grande luminare del Senato, si era fatto conoscere come filosofo traducendo gli *Analitici* di Aristotele.[54] E quando Macrobio rappresenta quei grandi personaggi durante un banchetto tenuto in casa di Pretestato, il giorno della festa dei Saturnali, e riferisce delle loro serate trascorse a discutere dottamente di questioni scientifiche o letterarie, non inventa nulla di nuovo; certo è che le cose si dovettero svolgere pressappoco nel modo in cui egli le ha descritte.

Bisogna tuttavia ricordare che occuparsi di letteratura non era solo un vanto della nobiltà romana; era un'arte molto amata in tutte le province. Per citare soltanto la Gallia, essa poteva vantare oratori ammirati nel mondo intero. È stato scritto che, un tempo, era stata la Gallia

a iniziare la Britannia all'eloquenza:

Gallia causidicos docuit facunda Britannos;

e nell'epoca di cui ci stiamo occupando, possiamo dire che quella provincia insegnasse la retorica agli stessi Romani. Simmaco era stato educato da un maestro proveniente dalla Garonna;[55] e dovette trovarsi bene, dal momento che per l'educazione di suo figlio sceglierà un retore gallico.[56] È cosa certa, comunque, che a quell'epoca non esistesse oratore migliore dei panegiristi della scuola di Autun e che, fino agli ultimi giorni dell'impero, gli scrittori della Gallia si siano particolarmente distinti per il loro modo elegante e puro di parlare la lingua latina. Questo gusto per le belle lettere lo ritroviamo non solo in tutte le province, ma anche fra le persone di ogni professione. Eufrasio, di cui abbiamo già parlato e che possedeva in Spagna celebri scuderie e dava in affitto i suoi cavalli da corsa in tutto il mondo, aveva anch'egli una grande passione per l'eloquenza, tanto che, quando Simmaco voleva ottenere da lui qualche favore, per accattivarselo gli mandava copia dei suoi discorsi prima ancora che fossero stati pubblicati.[57] La stessa cosa si può dire anche di persone che si occupavano della guerra e che potrebbero sembrare, per il mestiere che facevano, piuttosto lontane dal mondo delle lettere. I generali di Teodosio, che pure avevano tanto da fare contro i nemici interni ed esterni, trovavano il tempo di mandare le proprie civetterie a Simmaco. Uno di essi, Promoto, gli chiedeva con insistenza di scrivergli delle lettere, oppure di mandargli le sue opere; e Simmaco, alquanto sorpreso, rispondeva: «Come puoi riuscire ad ascoltare il mormorio delle mie parole in mezzo all'assordante frastuono delle trombe?».[58] Ma — cosa ancor più sorprendente — gli stessi ufficiali barbari che si erano messi al servizio dell'impero non sembravano insensibili al fascino della letteratura. Simmaco scrisse lettere anche a Ricomer, a Bauto,[59] a Stilicone, come fossero Romani di vecchia data. Li ringrazia per le gradevoli lettere che essi gli mandano[60] e afferma di non aver mai provato un piacere più vivo di quello che gli viene procurato da quella lettura.[61] E per quanto riguarda le sue lettere di risposta, sembra che egli non abbia alcun dubbio sul fatto che i suoi interlocutori possano comprenderne tutte le raffinatezze. Se dovessimo concludere che l'epistolario di Simmaco serve soltanto a dimostrare con quanta rapidità quei Goti e quei Vandali siano diventati sensibili alla vita civile attraverso una rapida educazione, dovremmo dire che, anche solo per questo fatto, non è un'opera inutile.

IV

Queste lettere, nonostante il loro stile un po' oscuro e laconico, forniscono indubbiamente qualche informazione preziosa su Simmaco e sulle persone che lo circondavano. Esse ci aiutano inoltre a trovare una risposta a qualche domanda di rilevante importanza che possiamo porci su quell'epoca.

È stato spesso posto il problema della moralità pubblica nel corso

del IV secolo, soprattutto fra le classi più elevate dell'impero. In generale si ha la tentazione di dare su quella moralità giudizi piuttosto severi. Quando pensiamo che quella società era in pieno declino e le restavano pochi anni da vivere, siamo tentati di spiegare le sue disgrazie attraverso le sue colpe, e di credere che essa meritasse in fondo la sorte che l'attendeva. Per questa ragione abbiamo la tendenza a prestare facilmente fede a tutti coloro che ne parlano male. Soprattutto due personaggi contemporanei, Ammiano Marcellino e san Gerolamo, si sono distinti nel maltrattare l'epoca in cui sono vissuti; e dal momento che essi appartengono a due partiti opposti, ci sembra allora naturale pensare che, visto che su questo punto concordano, allora avrebbero indiscutibilmente ragione. Confesserò tuttavia che la loro testimonianza mi appare piuttosto sospetta. Ammiano ha dedicato due lunghi capitoli della sua storia ai senatori di Roma;[62] ma va detto che quei capitoli, nell'ambito della sua opera, hanno una caratteristica peculiare; se li leggiamo con attenzione, non può sfuggirci il fatto che egli abbia volutamente composto frasi a effetto, che certo colpivano il lettore, ma che non sono assolutamente paragonabili al resto della sua opera; più che uno storico, egli sembra qui un retore o uno scrittore satirico. Come accade a quei parlatori brillanti che si sentono ascoltati, sembra animarsi ed eccitarsi ogniqualvolta scrive qualcosa che gli fa sperare applausi, butta giù un epigramma e subito si lascia sfuggire una malizia, e spesso non esita a esasperare il suo pensiero pur di riuscire a colpire il lettore. Che cosa dice, del resto, che già non sappiamo? Ammiano ci vuole informare del fatto che nell'alta società della sua epoca c'erano persone assai povere di spirito, ma questo fatto non può certo stupirci: esistevano degli sciocchi che si credevano grandi uomini per il solo fatto che i loro adulatori avevano innalzato loro delle statue; e dei vanitosi che se ne andavano a spasso su splendide carrozze, con abiti di seta dai mille colori, agitati dal vento; e dei vanagloriosi che sapevano parlare soltanto della loro fortuna; e degli effeminati, che si accasciano al più piccolo segnale di calura, «i quali, se una mosca si posa sul loro abito d'oro oppure se un piccolo raggio di sole attraversa qualche fessura del loro ombrello parasole, esprimono la propria desolazione per non essere nati nel Bosforo Cimmerio»; e poi, ancora, degli atei, che escono di casa soltanto dopo aver consultato gli astrologi, oppure, infine, dei sedicenti prodighi, che sanno essere carezzanti e striscianti quando chiedono in prestito del denaro e insolenti nel momento in cui dovrebbero restituirlo; e tanti altri personaggi di questo genere che si trovano dovunque. Ma accanto a questo genere di difetti, che in fondo mi sembrano non così gravi, Ammiano segnala vizi assai più consistenti. In qualche caso si trattava di vizi tipici del popolo romano e i moralisti dei secoli precedenti li avevano già criticati; altri, poi, sono vizi di tutti i paesi e di tutti i tempi e dato che sfortunatamente nessuna società umana può sfuggirvi, è naturale che siano presenti anche fra la gente che visse nel IV secolo. Ma ciò che gli sembra più odioso di qualunque altra cosa, e che gli provoca più sovente il cattivo umore, è il fatto che i grandi signori romani mancavano di riguardi particolari per gli uomini di lettere e per i pensatori. Sembra che essi riservassero i propri favori soltanto ai più bassi adulatori o alle persone che

soddisfacevano la loro voglia di divertimento; quanto poi alle persone oneste e sapienti, esse vengono considerate noiose e inutili, e capita spesso che il padrone di casa le metta alla porta senza tanti complimenti. Lamentele di questo genere le abbiamo già sentite, non sono affatto nuove per noi. Abbiamo già visto Marziale indignarsi per il fatto di essere meno noto e meno ricco di un auriga alla moda o di un suonatore di cetra, e Giovenale, poi, aveva una ragione molto seria per prendersela con la sua epoca: al cliente romano, «che è nato sull'Aventino, e che è stato nutrito sin dall'infanzia con olive sabine», non viene riservato alla tavola del padrone lo stesso posto che viene attribuito al parassita greco, non vengono serviti gli stessi piatti e non viene offerto lo stesso vino. È molto probabile che anche Ammiano abbia dovuto sopportare qualche umiliazione di questo genere. Forse, quando fece ritorno a Roma dal servizio militare, durante il quale aveva combattuto valorosamente, e nel momento in cui iniziava a scrivere la storia delle sue campagne, non fu ricevuto da tutti come si sarebbe aspettato. Qualche porta certamente gli venne chiusa in faccia e si trattava di porte che si aprivano per persone che valevano molto meno. Egli trasse così la conclusione che, naturalmente, una società che gli negava il giusto posto non teneva in alcun conto i suoi meriti. «Oggi — egli afferma — il musico ha scacciato ovunque il filosofo; l'oratore si trova sostituito da coloro che insegnano il mestiere agli istrioni; le biblioteche sono chiuse e assomigliano a dei sepolcri».[63] Queste parole non corrispondono affatto alla situazione che abbiamo più sopra tratteggiato ed è difficile credere che giudizi tanto severi possano essere applicati a persone come Simmaco e i suoi amici, che tanto amavano i libri e avevano una così grande considerazione per gli uomini di lettere. Ammiano, tuttavia, sembra voler ammettere, in qualche punto della sua opera, che non bisogna dare troppa importanza ai suoi rimproveri e soprattutto che non bisogna riferirli a tutti; proprio quando inizia a lanciare le sue violente invettive, dichiara che Roma è sempre grande e gloriosa, ma il suo splendore sarebbe stato compromesso dalla criminale leggerezza di poche persone (*levitate paucorum incondita*[64]) che non avrebbero sufficiente consapevolezza dell'importanza della città che li onora della sua cittadinanza. Per sua stessa ammissione, dunque, i colpevoli sarebbero un'eccezione. Da tutti i suoi malevoli attacchi e da tutte le sue critiche si dovrebbe dunque concludere che la società del suo tempo non era perfetta: ma dove sta una società perfetta? A un certo punto, comunque, Ammiano dichiara che le persone oneste prevalgono sulle altre e che queste ultime sarebbero un piccolo numero: e queste sono considerazioni del tutto ragionevoli.

Se poi andiamo ad analizzare gli attacchi d'ira di san Gerolamo, debbo dire che essi non m'ispirano una fiducia maggiore degli epigrammi di Ammiano. Era un santo molto collerico; i suoi migliori amici, come Rufino e sant'Agostino, ne sapevano qualcosa. Le persone con quel temperamento oscillano rapidamente da un estremo all'altro e, di solito, detestano maggiormente proprio le cose che hanno amato di più. Questa è precisamente la ragione che ha portato san Gerolamo a essere tanto duro nei confronti della società romana: ne era stato troppo affascinato e non riuscirà mai più a perdonarle la grande attrazione che ave-

va suscitato in lui. Le gioie raffinate della sua vanità letteraria, le sue frequenti conversazioni con donne di grande cultura, il piacere che esse provavano nell'ascoltarlo, le vive approvazioni che rivolgevano alle sue opere, tutto ciò era parte di quelle «delizie di Roma» il cui ricordo straziante seguiva san Gerolamo fin nel deserto, portando turbamento alla sua penitenza. Egli, così, ha voluto vendicarsi con le invettive di quei ricordi e della sofferenza che provava nel tentativo di staccarsene. Per lui Roma è una seconda Babilonia, «una cortigiana dalla veste di porpora».[65] E vuole rimproverarle ogni genere di dissolutezza; ma non si può non osservare che, ogni volta che esce dal generico e cerca di precisare le sue accuse, non trova altro da rimproverarle se non le banali futilità della vita mondana. Come si trascorre il tempo nella grande città? A fare e ricevere visite, a parlar bene e male degli altri.[66] «Inizia la conversazione, e questa si trasformerà in un chiacchiericcio infinito. Si raccontano tutte le vicende del prossimo, si tagliano i panni addosso agli altri, e qualcuno, nel frattempo, sta tagliando i panni addosso a noi». Un quadretto delizioso, ma che dimostra soltanto che i ceti elevati di tutti i tempi si assomigliano. Osserviamo che san Gerolamo attacca proprio tutti, senza distinzioni di culto. Molti hanno usato la sua testimonianza per sostenere che la più corrotta di tutte era la componente pagana della società: ma il nostro santo mostra una durezza ben maggiore nei confronti dei cristiani. Mette in evidenza come i vizi della vecchia società fossero interamente entrati anche nella nuova, senza quasi mutare di forma: non era sempre facile distinguere la vergine e la vedova che avevano ricevuto gli insegnamenti della Chiesa da quelle che erano rimaste fedeli all'antico culto, e poi c'erano i chierici damerini, o quelli che inseguivano le eredità, e soprattutto i preti parassiti che tutti i giorni facevano visita alle belle signore: «Costui si alza in gran fretta, poco dopo l'alba, stabilisce un ordine per le sue visite, sceglie le strade più brevi e, così, coglie ancora quasi nel letto le signore che va a trovare. Scorge un cuscino, una tovaglia elegante, o qualche altra cosa del genere, ne tesse le lodi, li tocca, li ammira, si lamenta di non avere in casa propria nulla di così bello e fa tanto che alla fine gli regalano qualcosa. Dovunque andiate, è lui la prima persona che incontrerete; sa tutte le notizie, corre a raccontarle prima di ogni altro; se è necessario le inventa o, in ogni caso, le abbellisce di qualche nuovo particolare».[67] Non assomiglia, tutto ciò, alla prima apparizione dell'abate nel XVIII secolo?

Esistono dunque buone ragioni per prestar fede solo a metà a san Gerolamo e ad Ammiano; e anche qualora si dovesse pensare che essi abbiano interamente ragione, la loro testimonianza sarebbe comunque una condanna del loro secolo assai meno preoccupante di quanto non si sia voluto far credere. In ogni caso, le lettere di Simmaco rappresentano quella società in una luce migliore e sarei portato ad avere maggiore fiducia nelle sue opinioni proprio perché egli non ha la pretesa di giudicare il proprio tempo e di scrivere un trattato di morale, cosa che di solito comporta un atteggiamento ben preciso. Simmaco esprime ingenuamente ciò che pensa, si mostra per quello che è e ci fornisce un ritratto delle persone della sua epoca quasi senza accorgersene. Le sue lettere rivelano in lui un uomo onesto, sempre sollecito a dare

a tutti i migliori consigli. A coloro che governano le province, ormai spossate dal fisco e dalla guerra, predica l'umanità;[68] raccomanda ai ricchi la beneficenza, in termini che ricordano la carità cristiana.[69] Qualche volta si intromette con decisione nella vita privata degli amici; ad esempio, osa consigliare a uno di costoro la rinuncia a un'eredità ingiusta.[70] Quanto a lui, è sempre impegnato a fare del bene; va in aiuto agli amici colpiti dalla sfortuna, si prende cura dei loro affari, implora il soccorso dei potenti, trova marito alle loro figlie[71] e, dopo la loro morte, si occupa attivamente dei figli che essi lasciano senza protezione e spesso senza alcuna ricchezza.[72] Il suo epistolario non ci permette soltanto di conoscere l'autore; qualche volta ne ricaviamo il ritratto di coloro con i quali egli era in stretta relazione. I suoi figli formano famiglie molto unite, i suoi amici, in gran parte, gli assomigliano, e dopo che abbiamo terminato la lettura delle sue lettere abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a una società di persone oneste. Non ignoro certo il fatto che Simmaco è portato a giudicare con eccessiva indulgenza; attribuisce volentieri agli altri le proprie qualità e sembra non accorgersi del male che egli stesso non sarebbe capace di commettere; eppure, nonostante questi difetti, è impossibile e inopportuno, a questo punto, non tener conto della sua testimonianza.

All'epistolario di Simmaco dobbiamo ancora, per concludere, un insegnamento molto importante, che è piuttosto contrastante con l'idea corrente della sua epoca. Di solito si immagina, infatti, che le persone della sua generazione — che sarà l'ultima generazione dell'impero — dovessero avere qualche presentimento dei pericoli che la minacciavano, e che fosse per essa impossibile, tendendo anche poco l'orecchio, non percepire gli scricchiolii di quella macchina che stava ormai per incepparsi definitivamente. Le lettere di Simmaco dimostrano che questa ipotesi è completamente errata. Troviamo descritte in quelle lettere persone fra le più importanti, uomini di Stato, politici: nessuno di costoro aveva il benché minimo sospetto della fine imminente. Alla vigilia stessa della catastrofe, tutto andava bene come al solito, si compravano e si vendevano merci, si restauravano i monumenti e si costruivano palazzi per l'eternità.[73] Simmaco è un romano dei vecchi tempi, che crede all'eternità dell'impero e non riesce neppure a immaginare che il mondo possa continuare a esistere senza di esso. Nonostante gli avvertimenti che pure ha ricevuto, il suo ottimismo è imperturbabile. Eppure avrebbe buone ragioni per essere scontento: il Senato, cui egli è tanto fiero di appartenere, è ormai quasi privo di potere e il culto da lui professato viene perseguitato. Tuttavia egli non smette un solo istante di far le lodi dei suoi principi e si dimostra interamente soddisfatto del proprio tempo. Era un'anima candida, di quelle che considerano verità incontestabili il fatto che la civiltà abbia necessariamente sempre ragione della barbarie e che i popoli più istruiti siano inevitabilmente i più onesti e i più forti, e che, infine, le belle lettere fioriscano ogniqualvolta vengano incoraggiate. È pur vero che egli può constatare come non sia mai esistita epoca come la sua, nella quale le scuole avessero un maggior numero di allievi e l'istruzione fosse più diffusa, la scienza più onorata; ed egli potrà così affermare che la cultura letteraria apre tutte le porte,[74] che il merito personale dà accesso a tutte

le carriere;[75] e alla fine potrà esclamare, con tutto il suo entusiasmo: «Viviamo veramente in un secolo amico della virtù, nel quale le persone di talento, qualora non riescano a ottenere la considerazione che desiderano, debbono criticare soltanto se stesse».[76] Un uomo del genere non potrà mai credere possibile, dunque, che una società tanto illuminata, che sa apprezzare le lettere, che sa dare tanto spazio all'educazione pubblica, venga spazzata via da popoli barbari in un solo giorno!

Eppure nelle sue lettere non sono assenti alcune annotazioni sparse che riferiscono incidenti incresciosi, piccoli segnali che avrebbero dovuto far riflettere sul male profondo che minava alle radici l'impero. Una volta, ad esempio, egli manda a dire a una persona che lo sta aspettando che gli è impossibile uscire da Roma perché la campagna è infestata dai briganti:[77] ma se alle porte della stessa capitale non ci si può più sentire sicuri, dov'è finita la *pax romana*, tanto vantata nelle iscrizioni e sulle medaglie? E ancora, un'altra volta, Simmaco lamenta che l'imperatore, che è a corto di soldati, abbia dovuto richiedere ai ricchi i loro schiavi per arruolarli;[78] eppure un provvedimento tanto grave non gli fa sorgere nessun sospetto sulla situazione disperata in cui versa l'impero! Ma ciò che dovrebbe essere ancor più significativo, e indicare più chiaramente il profondo disordine annunciatore della prossima rovina, è la situazione desolata delle casse dello Stato. Simmaco ha le prove di tutto ciò davanti ai suoi occhi. Dice che l'erario pubblico ha esaurito ogni riserva,[79] che i ricchi non possiedono quasi più risorse;[80] che i fittavoli non hanno più denaro per pagare i proprietari terrieri e che la terra, un tempo fonte di tanti redditi, comporta ormai soltanto delle spese.[81] Si tratta di sintomi estremamente gravi; eppure Simmaco, che pure li vede e li segnala, non manifesta alcun segno di allarme. Il male era antico, era andato aumentando a poco a poco e quindi, alla fine, ci si era abituati ad esso; e dal momento che Roma continuava a vivere, nonostante i motivi che poteva avere di morire, si finiva col credere che sarebbe vissuta per sempre. Questa illusione durerà fino all'ultimo momento e la catastrofe finale, per quanto tante volte annunciata, sarà vissuta come una sorpresa. È proprio questo il fatto che le lettere di Simmaco mettono in piena evidenza; esse ci insegnano fino a qual punto degli uomini politici, nutriti delle lezioni della storia, conoscitori profondi dei tempi antichi, possano sbagliarsi sull'epoca nella quale vivono; quelle lettere ci fanno assistere allo spettacolo, ricco di grandi insegnamenti, di una società che andava fiera della propria civiltà, sentiva la gloria del proprio passato, faceva progetti per l'avvenire, eppure avanzava passo dopo passo verso l'orlo dell'abisso e non si accorgeva di essere destinata a precipitarvi dentro.

Capitolo 14

GLI AVVERSARI DEL CRISTIANESIMO

I

Il quadro che ho cercato di delineare della società romana alla fine del IV secolo si fonda soprattutto sulle lettere di un illustre pagano, e quindi è naturale che si riferisca più ai pagani che non ai cristiani. Dalla descrizione risultano tuttavia gli elementi comuni alle persone che erano legate a entrambi i culti dell'epoca. Possiamo star certi infatti che tutti i grandi personaggi che avevano adottato la religione dell'imperatore, i vari Anicio Probo, Auchenio Basso, Sempronio Gracco, conducevano pressappoco la stessa vita di Simmaco. Ora, invece, dobbiamo delimitare il nostro studio a quella parte della società mondana e letterata che era rimasta fedele al culto nazionale. È di questa che dobbiamo occuparci, proprio per comprendere le resistenze che il cristianesimo trovò dinnanzi a sé nel momento in cui doveva sostenere le sue ultime battaglie.

Dire che quella società fosse rimasta pagana è ancora insufficiente; infatti c'erano molti modi di essere seguaci dell'antica religione. Una fede religiosa che non riconosce dogmi precisi, infatti, lascia una grande libertà ai suoi adoratori e permette che fra di essi esistano infinite differenze. Allora, dunque, non pretenderemo di definire tutti i pagani dell'epoca con caratteristiche comuni, che sarebbero necessariamente troppo vaghe, ma distingueremo due gruppi principali e, secondo il metodo che abbiamo finora seguito, cercheremo di conoscere quei due gruppi attraverso gli scrittori che li hanno meglio rappresentati.

Naturalmente inizieremo dagli esponenti più rigidi e violenti, dagli scrittori che sono, per così dire, posseduti dalla passione religiosa, e non sono capaci di contenerla. Per noi è più facile conoscerli dal momento che parlano a voce più alta. Non c'è dubbio che nel IV secolo siano circolati numerosi libelli, in prosa o in versi, ferocemente insultanti nei confronti del cristianesimo. Sfortunatamente, quegli scritti non sono giunti fino a noi: la religione vittoriosa infatti li farà distruggere.[1] Dovremo così ripiegare su qualche altra opera, composta per altri fini, e cercare attentamente qualche raro attacco diretto nei confronti del cristianesimo, che un autore pieno di odio nei suoi confronti si è lasciato sfuggire. Verso la metà del quarto secolo fu tradotto dal greco in latino uno di quei libri che vengono denominati ermetici, dal

nome del dio egizio della scienza, Ermete Trismegisto. Quel libro è il *Dialogo di Asclepio*, pieno di sogni mistici, di idee cosmologiche bizzarre, di preghiere appassionate rivolte a quel Dio unico «che scorre attraverso tutta la natura come un fiume», e che anima il mondo e si confonde con esso. L'opera originale era stata redatta prima della vittoria del cristianesimo, ma il traduttore, che scriveva nell'epoca in cui l'antico culto veniva perseguitato, non ha potuto evitare di aggiungere al testo qualche allusione alle leggi o, come egli le chiama, alle sedicenti leggi (*quasi leges*), che proscrivevano la pietà e la trasformavano in un delitto gravissimo; egli attaccherà quindi il culto dei martiri, che scaccia dagli altari gli dèi viventi per farvi entrare dei cadaveri. Piange sulla sorte dell'Egitto, quella terra santa dove i templi sono stati da poco chiusi. «Oh Egitto! Oh Egitto! delle tue antiche credenze resteranno soltanto echi confusi, ai quali sarà difficile che la posterità possa portare orecchio, e resterà soltanto qualche segno inciso sulla pietra come testimonianza della tua religione. Gli dèi che abitano sulla tua terra risaliranno al cielo. E anche a te mi rivolgo, o fiume sacro, per annunciare il tuo avvenire. Tu uscirai ancora dal tuo letto, ma sarà il sangue a farti straripare, il sangue che insozzerà tutte intere le tue divine acque; e allora in Egitto esisteranno più tombe che esseri viventi!».[2] A questo personaggio sembra dunque impossibile che l'antico culto possa scomparire senza trascinare con sé il mondo intero e gli sconvolgimenti che profetizza lacerano la sua anima. Sant'Agostino, molto colpito da questo passo, dice che esso «è il grido di furore dei demoni che prevedono i castighi che li aspettano».[3]

Ma questo traduttore del *Dialogo di Asclepio* è uno sconosciuto, del quale ignoriamo persino la patria: non sappiamo neppure in quale periodo sia vissuto, né quali fossero i rancori che hanno scatenato il suo odio. Rivolgiamoci allora a un altro autore, del quale conosciamo il nome e il rango, e che esprime sentimenti molto emblematici di ciò che pensavano molte altre persone della sua epoca. Il poemetto di Rutilio Namaziano è assai conosciuto; fin da quando sarà pubblicato, nel XVI secolo, verrà utilizzato ampiamente nelle polemiche religiose. E tuttavia possiamo riparlarne in questo momento, perché quel poema è la sola opera nella quale siano manifestate apertamente e senza veli quelle collere che molti tenevano nascoste.

L'autore proviene da una famiglia gallica e dopo aver goduto di posizioni di prestigio nel suo paese, occuperà funzioni molto importanti nell'amministrazione dell'impero. Com'è noto, gli imperatori avevano l'abitudine di attirare a Roma le persone più in vista delle province, introducendole in quella grande aristocrazia senatoriale che governava il mondo; fu proprio per questa ragione, anzi, che quell'aristocrazia continuerà a rinnovarsi fino agli ultimi giorni dell'impero. Rutilio celebra con grande effusione quella politica generosa da cui aveva tratto grandi vantaggi. «Il Senato — egli afferma — non chiude il proprio santuario agli stranieri, anzi accetta nel suo seno tutti coloro che meritano questo grande onore». Non c'è dubbio che, per essere un provinciale, Rutilio abbia fatto una carriera rapida e brillante. Diventò maestro delle cerimonie e poi prefetto della città nell'anno 414. E tuttavia, anche se questi alti incarichi lo tenevano legato a Roma, non gli avevano fatto

dimenticare il suo paese d'origine. Proprio allora, poi, non avrebbe potuto dimenticare la sua Gallia, nel momento in cui veniva crudelmente saccheggiata dai barbari. «Dimenticare i propri concittadini nei momenti felici — egli affermava — è un delitto leggero. Ma le catastrofi pubbliche reclamano la fedeltà di tutti; e tutti noi dobbiamo piangere accanto ai tetti in rovina dei nostri avi». Egli ritenne dunque suo sacro dovere cercare di porre riparo, per quanto possibile, alle disgrazie della sua patria o almeno, come egli dice, «costruire qualche capanna che serva da riparo per coloro che hanno perduto la casa». Partì da Roma, con grande rimpianto, verso il 416 e, seguendo l'usanza degli uomini politici del tempo che erano quasi tutti dei letterati, decise di raccontare in versi il suo viaggio: quel racconto in parte è giunto fino a noi.

Egli narra dunque che, essendo le strade molto rovinate a causa delle razzie dei Goti durante la guerra precedente, e non essendo state adeguatamente riparate dai Romani, decise di prendere la via del mare per ritornare in patria. Prese a nolo uno di quei piccoli bastimenti che navigano lungo le coste e possono rifugiarsi ovunque in caso di mal tempo. Il viaggio procede lentamente; ci si ferma spesso per far visita agli amici che abitano nei dintorni e per conoscere le bellezze dei luoghi. Se il cielo si oscura nel corso della navigazione, si cerca rapidamente riparo nel porto più vicino: «Chi potrebbe osare esporsi all'ira dei flutti quando si avvicina la tempesta?». Allora tutti scendono a terra, accendono un fuoco, rizzano tende con teli distesi sopra i remi e, se il bel tempo tarda a ritornare, si sgranchiscono le gambe andando a caccia nei boschi vicini. Rutilio può così conoscere facilmente le terre che costeggia. Le sue descrizioni sono di una grande precisione; il paesaggio delle coste della Toscana non è cambiato molto dai suoi tempi: l'aria delle pianure è sempre appestata dalle paludi; e identiche restano le saline dai cristalli scintillanti al sole lungo le spiagge, i fiumi che scendono silenziosi al mare sopra un letto di sabbia, le verdi foreste che sorgono rigogliose su quel suolo umido e in quella tiepida atmosfera, mentre ovunque si possono scorgere lembi di mura crollate e rovine abbandonate:

Cernimus antiquas nullo custode ruinas.

Non sono queste, tuttavia, le cose che ci interessano maggiormente nel poemetto di Rutilio (*De reditu suo*). Intanto va detto che egli era un ardente patriota. Come spesso accade, questo Romano neofita, che nel Senato era un nuovo venuto, aveva fatto propri, con convinzione anche maggiore dei suoi colleghi, tutti gli amori e gli odi dei Romani di antica data; amava Roma con grande passione; quando dovrà lasciarla ne proverà un grande dolore; bacia le sue porte, i suoi piedi non riescono quasi a staccarsi da quel suolo sacro e allora intona un inno alla sua grandezza. «Ascoltami, o madre degli dèi e degli uomini, Roma, che sei stata accolta come una dea nei cieli stellati!». Nonostante tutte le sue recenti sconfitte, essa è sempre ai suoi occhi la regina del mondo, *rerum domina*. «Il sole che tutto illumina, sembra risplendere soltanto per te; i suoi destrieri appaiono il mattino dentro il tuo impero e dentro il tuo impero essi scompaiono la notte». Non potrà mai credere che

il destino di Roma sia segnato; la storia del passato gli insegna che le sue stesse sconfitte sono state occasione di nuova grandezza e quindi egli è più che mai convinto che Alarico non sarà per lei più funesto di Annibale. E così finirà con l'annunciare nuovi trionfi. «Alza la tua fronte ricca di corone, o Roma, e possa la tua testa sacra e vegliarda ornarsi ancora di verdi rami!». Per nutrire simili speranze in quei momenti, bisognava certo avere un patriottismo molto robusto.

Possiamo immaginare come questo patriota esaltato, come del resto gran parte del vecchio Senato, restasse legato all'antico culto. Nell'ardore delle sue convinzioni si spingeva molto oltre i colleghi. Se costoro di solito tacevano, egli non poteva rinunciare a parlare. In un poema di settecento versi, la sua collera esplode per tre volte. Un giorno che stava visitando una ricca villa, viene accolto male dal gestore che non vuole essere disturbato; quel gestore, per sua disgrazia, era anche un Ebreo; Rutilio ne approfitta per schernire senza pietà la sua razza e la sua religione; ma è evidente che quel malcapitato deve pagare le colpe di qualcun altro. L'autore non può perdonare agli Ebrei che il cristianesimo sia scaturito dal loro seno, e quindi li chiama *radix stultitiae.* Ma questa è soltanto una scaramuccia. Un po' più oltre, narra del suo passaggio all'isola di Capraia, una roccia in mezzo al mare; quell'isola allora era popolata, o meglio disonorata, insozzata dai monaci:

Squalet lucifugis insula plena viris.

Al solo pensiero di quegli uomini che «fuggono la luce del giorno», la collera di Rutilio esplode. «Quella gente si priva dei vantaggi della ricchezza per evitarne le difficoltà. Com'è possibile rendersi infelici da soli per il timore di diventarlo? Quale stupido furore di un cervello ottenebrato, non poter soffrire il bene per paura del male!». E la sua rabbia cresce ancora allorquando, tra Pisa e la Corsica, egli intravede l'isola di Gorgona. Anche qui si trovano dei monaci, e fra loro c'è un uomo ricco, di buona famiglia, che ha disertato i suoi doveri di cittadino, ha abbandonato gli amici, la famiglia, la moglie per andarsi a seppellire vivo. «Povero infelice! Pensa che il cielo possa pascersi dello spettacolo di questi esseri così sporchi;[4] prova piacere a tormentare se stesso e a essere più crudele degli dèi offesi. Ma, vi chiedo, questa setta non ha forse veleni peggiori di quelli di Circe? Circe tramutava soltanto i corpi; ma adesso si tramutano le anime».

Cerchiamo di capire il significato di queste parole di Rutilio. Se egli se la fosse presa soltanto con i monaci, non ci sarebbe nulla di straordinario. La vita monastica non è mai piaciuta a molta gente e, anche fra i cristiani, ha sempre avuto molti avversari. Soprattutto in Occidente, dove si valorizzavano in particolare le virtù pratiche, molta gente era ostile a quell'istituzione. Ma Rutilio, dietro ai monaci, intende colpire il cristianesimo; e lo dice apertamente, quando vuol farci sapere che il monachesimo gli sembra un prodotto naturale di quella setta «che trasforma le anime in animali».

II

Rutilio è il solo scrittore di quest'epoca che parli con tanta franchezza. Certo non potevano mancare persone che provassero il suo stesso odio nei confronti del cristianesimo. Ma queste non hanno voluto o non hanno osato manifestarlo apertamente e nelle loro parole piene di reticenze calcolate si possono cogliere, solo di sfuggita, momenti di sorda collera. Fra questi nemici del cristianesimo più mascherati, ma non meno convinti, possiamo annoverare in primo luogo Macrobio.

Per quel che ci è dato conoscere della sua vita, Macrobio era un personaggio importante che ricoprì funzioni amministrative, all'inizio del V secolo; era inoltre un uomo di lettere, un erudito, ed è probabile che la sua fortuna politica gli derivasse dalla sua reputazione in campo letterario. Oggi siamo tentati di considerarlo non tanto un grande sapiente, quanto piuttosto un compilatore, uno scrittore che, come egli stesso riconosce francamente,[5] componeva le sue opere copiando parola per parola quelle degli altri. Resta indubbio, comunque, che egli avesse una grande cultura, conoscesse bene gli autori antichi, tanto che sarebbe possibile applicare a lui la definizione che egli stesso dà di uno dei suoi personaggi, quando scrive che la sua memoria era «un vero proprio magazzino di cose antiche».[6] Faremmo male, del resto, a insistere troppo su questi difetti; infatti si tratta di difetti che presentano molta utilità per la nostra ricerca: se si fosse trattato di un autore più originale, potremmo dire che dai suoi scritti traspare soltanto la sua personalità; ma dal momento che è un uomo che assomiglia a tanti altri, possiamo affermare allora che conoscendo lui conosciamo anche tutti costoro. Ci sono pervenute due opere, di forma molto diversa l'una dall'altra, anche se, in fondo, animate dallo stesso spirito: il commentario al *Somnium Scipionis* di Cicerone (*Commentarii in Somnium Scipionis*) e i *Saturnalia*. Ognuna di esse merita uno studio specifico e ci rivela un aspetto particolare della sua opposizione discreta e dissimulata al cristianesimo.

L'interesse principale del commentario di Macrobio al *Sogno di Scipione* risiede per noi nel fatto che questo scritto si ispira alle dottrine della scuola neoplatonica. Si potrebbe dimostrare che questa scuola, nonostante il suo impianto concettuale fondamentalmente greco, sia quasi nata a Roma. A Roma infatti era vissuto Plotino, negli anni più fecondi della sua vita. Nella capitale egli aveva insegnato per ventisei anni ottenendo un successo straordinario. I suoi discepoli appartenevano alle classi più elevate della società; fra di loro c'erano le signore del gran mondo e poi alcuni senatori come quel Rogaziano che scelse volontariamente la povertà per poter meglio praticare il suo insegnamento. La sua fama di onestà era talmente grande che, sul loro letto di morte, i padri decidevano spesso di affidargli i figli, «come a un custode sacro». Egli godeva di grande favore presso l'imperatore Gallieno: costui — così si racconta — ebbe un giorno l'idea di fondare, sotto la direzione del filosofo, una città platonica, abitata soltanto da uomini saggi e che sarebbe servita da modello per tutte le città dell'impero. Ma Roma, certamente, non era l'ambiente più adatto per le speculazioni mistiche; queste hanno trovato sempre un miglior terreno di coltu-

ra altrove e sono riuscite a svilupparsi pienamente solo nell'Oriente greco. Tuttavia, nella società romana, c'erano sempre numerosi adepti di quel genere di filosofia: la prova di ciò risiede proprio nel libro di Macrobio.

Non è certo casuale la scelta di Macrobio di commentare il *Sogno di Scipione*. In tutta l'antichità classica, forse, non esiste libro più bello, più ricco di senso religioso di questo mirabile racconto che Cicerone aveva posto come epilogo alla sua *Repubblica*. In quel libro egli aveva trovato modo di riassumere gli insegnamenti più alti della filosofia del suo tempo concernenti Dio e il mondo; soprattutto aveva inserito qualche affermazione riguardante la vita futura, qualche ragionamento più preciso e convinto di quelli che erano considerati ammissibili nelle scuole. Il giovane Scipione, nel momento in cui rivede in sogno il primo Africano, gli domanda se è vivo, come Paolo Emilio e gli altri grandi uomini del passato: «Sì, certamente — risponde il vincitore di Cartagine —, e posso dire che sono vivi soltanto coloro che, liberati dalla prigione del corpo, si sono innalzati sino a noi. E per quanto riguarda quella che voi chiamate vita, bisognerebbe invece chiamarla morte». Allora il giovane, tendendo le braccia verso tutti quei grandi personaggi che ammira e ama, non può trattenersi dal dire: «Ma se questo è il vero soggiorno della vita, che cosa resto a fare ancora a lungo sulla terra? Perché non posso affrettarmi a raggiungervi?». Sono sentimenti, questi, che richiamano il cristianesimo; ciò che li allontana dalla nuova fede è il fatto che le ricompense dell'altra vita non sembrano destinate a tutti. Sembra che Dio riservi quelle ricompense soltanto a coloro «che hanno soccorso, salvato, accresciuto la gloria della loro patria»: e questi meriti non potevano appartenere se non a poche persone; quelle ricompense sono gioie della sola intelligenza; quelle anime potranno contemplare gli astri, cogliere le leggi eterne del mondo, e la natura, così, non avrà più segreti per loro. È un paradiso per gli uomini sapienti e per i grandi politici, vietato alle persone comuni, ma che, certo, doveva apparire assai adeguato, per le persone dell'alta società per le quali Macrobio scriveva. E quell'opera, che già di per se stessa era fatta per quel tipo di gente, Macrobio ha voluto renderla ancor più attraente. Col pretesto di spiegarla, ha raccolto attorno a quelle poche pagine tutta la scienza della sua epoca. Una frase, o talvolta una parola, gli offre l'occasione per tenere un intero corso di geografia, di musica, di astronomia ecc. Fra i passi più curiosi di questo commentario bisogna annoverare quello nel quale l'autore mostra l'anima nel momento in cui scende dal cielo per poter entrare nel corpo che deve far vivere. È tutto un viaggio attraverso lo spazio, durante il quale l'anima va di astro in astro, perdendo via via qualche particella della sua essenza celeste per sostituirla con diversi elementi della sua nuova natura. Questa sorta di romanzo elaborato e ardito ci fa pensare a certe lettere che venivano indirizzate a sant'Agostino, nelle quali uomini e donne di fede interrogano con passione il maestro sulla natura e sul significato dell'anima, gli chiedono in qual modo essa potrà vedere Dio, quale fosse la sua natura prima dell'unione del corpo e quale sarà quando ne verrà separata. Pagani e cristiani, dunque, erano presi dagli stessi problemi, avevano un identico desiderio di conoscere l'ignoto. Entrambi

cercavano di oltrepassare i limiti della vita reale e con uguale ardore si proiettavano in quel mondo oscuro del quale desideravano conoscere tutti i misteri. A questo scopo Macrobio ricorre principalmente alla filosofia neoplatonica e cita volentieri Plotino, che egli considera pressoché paragonabile a Platone. Il *Commentario*, nonostante le sue pretese di scientificità, è in fondo un libro di polemica, una di quelle opere con le quali si cercava, ricorrendo all'aiuto della nuova filosofia, di fornire agli antichi culti ciò che non avevano mai avuto, cioè una dottrina e dei dogmi, sperando in tal modo di metterli in grado di affrontare su un piede di parità la lotta col nemico. Evidentemente Macrobio pensava che quel bel racconto di Cicerone, commentato e completato dal pensiero di Plotino e dei suoi discepoli, sarebbe riuscito ad aprire agli uomini tormentati da nuovi bisogni quella prospettiva della seconda vita che essi ricercavano tanto avidamente, fornendo così loro tutte quelle certezze sull'immortalità che altrimenti avrebbero trovato nel cristianesimo.

Un trattato così ricco di speculazioni sapienti, tuttavia, era fatto solo per poca gente, una élite di persone istruite e dedite alle lettere. I *Saturnalia*, invece, si rivolgono a un pubblico più numeroso. Anche qui, certamente, Macrobio non ha cambiato il suo metodo di fondo: cerca sempre un pretesto per esibire la sua erudizione un po' falsa. Solo che in questo caso prende qualche precauzione per ottenere migliore accoglienza: e presenta la sua erudizione sotto forma drammatica. Immagina così una conversazione che si svolge tra persone istruite, ognuna delle quali prende a turno la parola. L'occasione nella quale gli amici si riuniscono è la festa di Saturno a Roma. Quella festa aveva mantenuto tutta la sua popolarità; veniva celebrata tutti gli anni nel mese di dicembre, con banchetti, giochi, uscite in maschera e Seneca aveva detto che per qualche giorno tutta la città sembrava impazzita.[7] Macrobio decide dunque di rappresentare alcuni uomini di studio tranquilli, che intendono festeggiare quell'anniversario a modo loro, riunendosi per pranzare insieme e discutere in comune problemi profondi, «poiché — essi dicono — consacrare le feste solenni allo studio significa onorare gli dèi». Quelle conversazioni durano tre giorni, quanto la festa; ma non hanno sempre lo stesso carattere: prima dei pasti si fanno discorsi seri, dogmatici; si affrontano problemi di filosofia, di religione, di alta letteratura. Dopo pranzo ci si diverte un po'; alcuni ripetono le frasi celebri, altri dissertano sulla buona cucina e sul buon vino, e altri ancora, alla fine, pongono persino problemi piuttosto curiosi: perché le donne resistono all'ebbrezza più degli uomini? Perché il sanguinaccio è tanto indigesto? Perché il miele è migliore quando è recente, mentre il vino è buono quando è vecchio? Per quale motivo si arrossisce quando si prova vergogna e si diventa pallidi quando si ha paura? Perché il lardo si conserva più a lungo quando viene salato?

Questi giochi puerili non tolgono ai *Saturnalia* il merito di essere un'opera molto utile per la conoscenza della società dell'epoca. I convitati di quei banchetti filosofici non sono personaggi immaginari; in prima fila si trovano uomini politici che hanno ricoperto le cariche più elevate; e dopo di loro vengono i letterati, come il retore Eusebio, il più eloquente tra tutti i Greci, e poi il filosofo Eustazio, il grammatico Servio,

quello che ci ha lasciato un commentario su Virgilio e, ancora, un medico celebre, Disario; e infine Oro, un egiziano dalle spalle quadrate, che aveva cominciato la carriera di atleta per scegliere poi la vita di filosofo cinico. A questi personaggi dobbiamo aggiungere un tipo originale, Evangelo, che recita la parte di chi si contrappone a tutti e dà solo ragione a se stesso. Costui arriva senza essere stato invitato, prende la parola senza che nessuno glielo chieda e si diverte a lanciare paradossi che fanno tremare di orrore gli astanti; ad esempio quando osa affermare che Virgilio ha potuto anche sbagliarsi sulle questioni teologiche e non è affatto detto che sia il più grande oratore del mondo. Macrobio ha introdotto nel suo dialogo questo personaggio soltanto per dare agli altri l'occasione di rispondergli malamente.

È interessante rilevare come tutti quei personaggi si trovino anche nell'epistolario di Simmaco, compreso Evangelo, che viene definito un balordo.[8] Erano tutti suoi conoscenti, familiari, amici. I più noti e importanti — Pretestato, Flaviano, lo stesso Simmaco, dei quali riparleremo spesso — sono i capi del partito pagano al Senato. Gli altri che, come ci fa sapere Macrobio, sono intimamente uniti ai primi per formazione culturale, professavano evidentemente le stesse dottrine.[9] Ci troviamo, dunque, di fronte a una consorteria pagana della fine del IV secolo. Tutti quei personaggi parlano molto liberamente. Certo, più di una volta, sono dei pedanti insopportabili; eppure, se abbiamo qualche interesse a conoscere quella società che essi rappresentano e che va scomparendo, dobbiamo prestar loro tutta la nostra attenzione. Le loro conversazioni vertono soprattutto sull'argomento che li preoccupa maggiormente, cioè la religione: questo argomento, allora, stava in cima ai pensieri di tutti; anche se talvolta può sembrare che i personaggi di Macrobio parlino d'altro, ben presto faranno ritorno al tema principale. Ad esempio, dimostrano grande interesse nello studio dei poeti, soprattutto di Virgilio, il più grande di tutti: ma quando i poeti cantano gli dèi e parlano delle cose sacre, allora bisogna considerarli semplicemente come uomini ispirati, come sacerdoti che non inventano nulla e si dedicano all'interpretazione delle dottrine dei filosofi;[10] in tal modo accade che nei loro versi si possa trovare, con un po' più di buona volontà, tutta la scienza concernente gli antichi culti. Questa religione sulla quale con tanta pietà vanno dissertando quei personaggi non è altro, come essi dicono, che la religione di Numa; e tutti quei grandi uomini di lettere e quei sapienti intendono restarle ostinatamente fedeli. Hanno sempre sulle labbra il ricordo degli antichi rituali e dei trattati di Varrone, di Verrio Flacco, di Masurio Sabino, che di quei rituali avevano fornito una legittimazione dottrinale; si intrattengono sulle feste antiche, i *Larentinalia*, i *Saturnalia*, gli *Opalia*; tutte quelle anticaglie li affascinano. Esistono persone che, per loro natura, si volgono sempre verso il nuovo; ma questi personaggi pensano e dicono «che bisogna adorare l'antichità»:[11] è il principio della loro vita, la regola della loro fede; ma in realtà, inevitabilmente, modificano molte cose di quell'antichità da loro tanto esaltata: è impossibile, infatti, essere sempre rigorosamente conservatori. Tant'è che essi devono interpretare, sottilizzare: se qualche leggenda è sospetta, le apportano mutamenti; se qualche dio è un po' compromettente, cercano di correg-

gerne la figura; e così riconducono tutto a una sorta di ideale divino (*religiosum arcanum*)[12] che sia adatto a soddisfare le esigenze di tutti gli uomini ragionevoli.

Come si può vedere, dunque, i *Saturnalia* di Macrobio, nonostante la loro cattiva reputazione, presentano un certo interesse per chi desidera conoscere meglio il IV secolo. Ma se è vero che il suo contenuto è alquanto istruttivo, va detto che la maggiore curiosità dell'opera risiede proprio nelle cose di cui essa non parla. Da quelle lunghe conversazioni, nelle quali si tocca ogni argomento, ci si potrebbe aspettare che qualcuno affronti il problema del cristianesimo. Sembrerebbe, questa, una conseguenza inevitabile del tema stesso dell'opera: tutti i suoi protagonisti, come abbiamo visto, si preoccupano innanzitutto di questioni religiose, dimostrano grande zelo per il proprio culto, fierezza per i loro grandi ricordi, attaccamento alle vecchie usanze. Poi, nel momento stesso in cui essi si riuniscono per celebrare una delle feste più antiche e rispettate, accade che l'imperatore si stia accingendo a interdire i sacrifici e a chiudere i templi; e qualche anno più tardi, cioè proprio all'epoca in cui Macrobio scriverà il suo libro, quella stessa religione che egli vuol glorificare sarà proscritta, perseguitata, vicina alla fine; eppure in tutta l'opera non c'è una sola parola che richiami quella triste situazione, nessuna allusione ai pericoli cui è esposto il paganesimo né alla sua prossima sconfitta. L'autore, che è un uomo devoto, doveva provare un profondo dolore, ma quel sentimento non affiora mai nella sua opera. Egli doveva evidentemente sentire grande odio nei confronti di quell'altra religione che è in procinto di soppiantare la sua, eppure la parola cristianesimo non viene mai pronunciata. Quella parola doveva essere in cima ai suoi pensieri, oggetto di tutte le sue maledizioni; ma sembra quasi che il cristianesimo non sia mai esistito. La nostra sorpresa è ancor maggiore quando scopriamo che lo stesso silenzio caratterizza tutti gli scrittori pagani di quel tempo, i grammatici, gli oratori, i poeti, persino gli storici: eppure sembrerebbe impossibile che chi si assume il compito di raccontare il passato possa omettere un evento importante quale il trionfo della Chiesa. Né Aurelio Vittore né Eutropio menzionano la conversione di Costantino, anzi, a leggere le loro opere, sembrerebbe che tutti i principi del IV secolo persistessero nelle pratiche dell'antico culto. Non è certamente un caso che tutti costoro rifiutino di pronunciare il nome della religione che detestano: era una sorta di complicità, un atteggiamento deliberato, il cui significato non doveva sfuggire a nessuno. Quel silenzio, altero e insolente, era diventato l'ultima forma di protesta del culto proscritto.

Del resto un simile comportamento non costituiva una novità per Roma. L'alta società, fin dai primi giorni del cristianesimo, aveva preso l'abitudine di combatterlo attraverso il disprezzo. Allorquando i grandi zelatori della sinagoga di Corinto trascinarono san Paolo davanti al proconsole d'Acaia, il qual non era altro che un fratello di Seneca, furono ricevuti malamente. «È un litigio fra Ebrei», aveva risposto quello con tono insolente e si era rifiutato di ascoltarli. Quest'episodio ci ricorda la risposta che darà Leone X a chi andrà a chiedere il suo parere sui diverbi tra Lutero e i suoi avversari, nei primi momenti della Riforma: «È una faccenda fra monaci». Chi avrebbe mai pensato che

quei diverbi fra monaci e quei litigi fra Ebrei avrebbero cambiato il mondo! Un ceto sociale altolocato e raffinato non è sempre il ceto più chiaroveggente; esso manifesta violente antipatie per le cause che considera insignificanti, è schiavo delle idee tradizionali e non ha mai il coraggio di pronunciarsi contro l'opinione più diffusa; resta troppo volentieri alla superficie delle cose e di fronte a persone di grande valore e ad avvenimenti importanti spesso preferisce guardare le apparenze. È abbastanza verosimile che i cristiani sarebbero rimasti per lungo tempo ignorati da quel gran mondo sdegnoso, se a Nerone non fosse saltata in mente l'idea di punirli con supplizi atroci. Quella crudeltà finì coll'attirare su di loro l'attenzione generale; quelle atrocità, infatti, diventarono un argomento in più contro il tiranno e la buona società di Roma, che lo detestava, cederà alla tentazione di compiangere quelle vittime soltanto per avere un nuovo pretesto di maledizione nei confronti del boia.[13] E così il nome di quelle vittime che il giorno prima era ignorato dalla maggioranza dei Romani, il giorno dopo sarà sulla bocca di tutti.

Dei cristiani, però, si conosceva soltanto il nome e ben pochi si occupavano della loro dottrina. Tacito, che scriverà cinquant'anni dopo la persecuzione di Nerone, sembra non ne sapesse molto di più, e se la cava con ingiurie molto vaghe: *exitiabilis superstitio, per flagitia invisos sontes et novissima exempla meritos* ecc. Il suo amico Plinio il Giovane, invece, ebbe l'occasione di conoscerli più da vicino. Sembrerebbe perciò che avrebbe dovuto render loro giustizia. Era per natura un uomo dolce e benevolo, ma la sua passione per le lettere gli aveva trasmesso, più che ogni altro, quel sentimento di umanità che gli antichi definivano «la coltura dello spirito che rende le anime più dolci»; Plinio non aveva approfondito la filosofia, ma questo fatto lo rendeva meno settario; eppure la conosceva abbastanza per provare curiosità verso le idee nuove e per saperle accogliere senza farne grande scandalo. Come magistrato e proconsole, era portato naturalmente alla clemenza e ci voleva un ordine dell'imperatore perché si decidesse alla severità. Quando arrivò in Bitinia, per volere di Traiano, e i cristiani furono trascinati davanti al suo tribunale, volle conoscerli meglio, prima di condannarli: questa era una novità; di solito, per giudicarli, ci si accontentava di indagare sulla loro reputazione. Plinio interrogò diverse persone che avevano abbandonato la fede cristiana ma queste, dimostrando senso di giustizia verso la religione che pure avevano tradito, dissero la verità. Egli riferisce così all'imperatore quella testimonianza, racconta del tipo di vita che conducevano i cristiani e, dopo aver dimostrato che questi sono le persone più oneste che esistano al mondo, termina la sua lettera con queste parole: «In costoro non ho trovato nulla da rimproverare se non una superstizione colpevole ed esagerata»;[14] e conclude, a questo punto, che meritano la punizione. Una conclusione del genere non ce la saremmo mai aspettata. Possiamo spiegare quell'atteggiamento soltanto facendo l'ipotesi che Plinio, all'ultimo momento, sia ricaduto nei pregiudizi del suo tempo e del suo paese: l'inchiesta istruttoria era stata condotta dall'uomo onesto e saggio, ma le conclusioni erano state tratte dal Romano. Egli pensa che i cristiani, indipendentemente dalla colpevolezza della loro fede, abbiano

comunque torto di conservare le proprie opinioni nel momento in cui viene loro ordinato di rinunciarvi; e così, non essendovi altri delitti di cui accusarli, è sufficiente la loro caparbietà per mandarli al supplizio e perché il giudice possa assolvere se stesso. Celso si esprime con parole del tutto diverse: «Riferendomi ai cristiani — egli afferma — non potrei mai rimproverarli per la loro fermezza. La verità val bene le sofferenze che procura e merita che si corrano rischi in suo nome; mi guarderò bene dal dire che un uomo debba abiurare la fede che ha abbracciato o fingere di abiurarla per potersi sottrarre ai pericoli che quella fede può fargli correre fra gli uomini». Parole nobilissime! Questo Greco che le ha pronunciate dimostra un'ampiezza di vedute e una libertà di spirito che l'alta società romana certo non conosceva.

Quell'abitudine di giudicare sommariamente una dottrina senza prendersi la pena di studiarla era certo molto comoda; e i grandi signori pagani non rinunceranno mai ad essa. Sino alla fine dei loro giorni si rifiuteranno sdegnosamente di occuparsi di quel culto barbarico. Sembrerebbe di poter dire, tuttavia, che a mano a mano che esso si rafforzava e si imponeva al mondo, soprattutto dopo che ebbe conquistato lo stesso imperatore, tutto quel disprezzo non avesse più ragion d'essere; ma l'abitudine ormai si era radicata e, in una società che vive di tradizioni, com'è noto, le abitudini durano per sempre; l'unico cambiamento consisterà nel fatto che ciò che all'inizio era un disprezzo sincero si trasformerà, col passare del tempo, in un atteggiamento tattico ostentato. Non potendo più dire senza correre rischi quel che si pensava dei cristiani, si decise di non nominarli più.

Questa tattica appare nei *Saturnalia* più evidente che in qualsiasi altra opera. Sembra veramente che Macrobio cerchi di convincerci che tutto continuava come prima, che all'impero non era accaduto nulla in un secolo o, almeno, che gli avvenimenti che si erano susseguiti non meritavano attenzione; e quella vittoria di una nuova religione non sarebbe stata altro che un incidente senza conseguenze e senza un domani, e le cose avrebbero ripreso ben presto il loro corso. Era quella la risposta — la sola che probabilmente era ancora possibile — che i pagani potevano dare alla Chiesa, la quale andava sostenendo che la verità delle sue dottrine era confermata dai suoi stessi successi e non si stancava di annunciare che ben presto non avrebbe più avuto avversari e che il mondo intero sarebbe stato conquistato alla sua fede. E nel momento stesso in cui la Chiesa si inebriava con i suoi canti di trionfo, gli ultimi pagani fingono di non sentirli, di non provare alcun turbamento e, con fronte altera e cuore fermo, assumono un atteggiamento di incrollabile sicurezza nell'avvenire.

III

Si potrebbe pensare che quel silenzio sprezzante avrebbe dovuto irritare profondamente i vincitori e che costoro, consci di avere anche l'autorità dalla loro parte, non dovessero accettare un simile oltraggio, e tuttavia sembra che essi non si preoccupassero affatto di quegli atteggiamenti: parrebbe quasi che non se ne fossero accorti. La prova

di tutto ciò possiamo trovarla proprio in opere ufficiali, in quei discorsi che entrano a far parte del programma delle feste imperiali e che vengono redatti per essere declamati davanti a un pubblico di funzionari, talvolta alla presenza dello stesso principe: troviamo in essi lo stesso atteggiamento di reticenza e, quel che più colpisce, è il fatto che quegli stessi imperatori, che sono cristiani zelanti e che perseguitano spietatamente il paganesimo, accettano che nei discorsi composti in loro onore, ricchi di elogi e così intenti a trovare la loro approvazione, non si faccia parola del cristianesimo ma, al contrario, vengano celebrati gli dèi della favola mitologica, come se questi fossero sempre gli dèi della religione di Stato.

Mi riferisco ai panegirici: questi rappresentano una delle ultime forme in cui poté esprimersi l'eloquenza romana; è necessario che ci soffermiamo su questo genere di opere dal momento che incontravano il gusto delle persone altolocate, e soprattutto per il fatto che da questi scritti possiamo ricavare qualche indicazione importante sui sentimenti che caratterizzano una parte della società di quel tempo.

Questa sorta di arringhe d'apparato, che tessevano gli elogi di un qualche grande personaggio, erano sempre esistite, in qualche modo, nella letteratura oratoria. Il *Pro lege Manilia* e il *Pro Marcello* di Cicerone sono veri e propri panegirici di Cesare e di Pompeo. Naturalmente questo genere letterario assumerà maggiore importanza e diffusione sotto il regime imperiale, che incoraggiava più che mai l'adulazione. Il Senato, in un'epoca imprecisata, deliberò che i consoli, nel momento in cui assumevano la propria carica, avrebbero dovuto indirizzare un ringraziamento all'imperatore che li aveva nominati.[15] Possiamo essere certi che questo genere di ringraziamento non incontrasse subito il favore di tutti, anzi è probabile che ben presto ci si stancasse di una cerimonia che doveva rinnovarsi diverse volte nel corso di un anno; Plinio, infatti, dichiara senza mezzi termini che il panegirico, per quanti sforzi venissero fatti per renderlo più breve, annoiava sempre i presenti.[16] Quando fu nominato console, dovette fare come i predecessori e ringraziò con brevi parole il principe al quale doveva l'alta carica. Ma dal momento che non era suo costume perdere l'occasione di comporre un bel discorso, anzi condivideva l'opinione di Cicerone secondo cui non v'è alcun merito nell'essere concisi (*brevitas laudem non habet*), ebbe l'idea di riprendere le poche parole che aveva pronunciato e di svilupparle fino a trasformarle in un pezzo di bravura: e di quella prova di grande eloquenza darà lettura ai suoi amici per ben tre giorni di fila. Il successo di quell'iniziativa fu enorme e da quel momento il panegirico sembrò dover assurgere a nuovi splendori. Esso diventerà così una prova che tutti aspettavano da qualunque letterato che avesse una qualche fama di eloquenza; e quando costui superava quella prova con onore, la sua gloria era assicurata: il panegirico che Frontone dedicò ad Antonino Pio, ad esempio, costituì per il grande retore il titolo principale per creargli la fama di erede e quasi rivale di Cicerone.[17] Per la verità, i successori di Plinio non riusciranno più a ripetere le grandezze della sua opera. Dal momento che non dedicavano i loro discorsi agli amici, ma si limitavano a declamarli davanti all'imperatore, erano costretti a una maggiore brevità; tanto più che l'etichetta voleva che l'im-

peratore ascoltasse i complimenti che gli venivano rivolti rimanendo in piedi.[18] Eppure, per il nostro gusto, alcuni di quei discorsi saranno ancora piuttosto lunghi e saremmo quasi tentati di esprimere la nostra ammirazione per quei principi che avevano il coraggio di sorbirseli da cima a fondo in una posizione ben poco comoda; ma è evidente che tutta quella forza nasceva dal grande piacere che essi provavano nell'ascoltare le proprie lodi.

I consoli non erano i soli ad avere il privilegio di pronunciare il panegirico del principe; dato che egli doveva venir celebrato in modo adeguato ai suoi meriti, nacque l'idea di rivolgersi a coloro che per mestiere insegnavano e praticavano l'arte della parola. Si incominciò dunque a far ricorso ai retori di maggior fama e, nelle occasioni più solenni, l'imperatore stesso si incaricava di scegliere i panegiristi che, secondo lui, potevano tessere meglio di qualunque altro le sue lodi.[19] Il retore designato allora arrivava a corte portando con sé un discorso lungamente elaborato: su un argomento tanto importante, infatti, sarebbe stato assai sconveniente improvvisare. «Chi osasse parlare davanti a un principe senza essersi preparato — disse una volta uno di quegli oratori — non avrebbe sicuramente il senso della dignità dell'impero».[20] Quando arriva il giorno stabilito, si riunisce la corte e il principe si trova così accanto tutti gli amici, i consiglieri, gli ufficiali, tutto il corteo dei funzionari, diventati tanto numerosi dopo le riforme di Diocleziano, i deputati delle città, i personaggi importanti che in quel momento si trovavano nella residenza imperiale: e tutti costoro, allora, ascoltano l'elogio del loro padrone con mormorii di soddisfazione. Quelle feste dell'eloquenza ebbero spesso grande eco; fu grazie ad esse che i panegirici diventarono un genere di moda. L'esempio della corte verrà seguito anche nelle province. Per celebrare degnamente la festa del sovrano oppure l'anniversario della sua ascesa al trono, le grandi città presero l'abitudine di commissionare un panegirico a qualche professore della regione, o anche a un qualche retore straniero. L'imperatore è assente, ma ci si rivolge a lui come se fosse presente[21] e il pubblico applaude freneticamente per dimostrare la propria fedeltà. Ben presto il panegirico non sarà più un privilegio riservato al solo principe o ai personaggi a lui più vicini. Una volta che l'imperatore abbia avuto la sua parte di lodi, si incomincia a tessere il panegirico dei consoli, dei governatori di provincia, dei magistrati importanti, di tutti coloro che esercitano la pubblica autorità.[22] Nell'Oriente soprattutto, dove i retori erano tanto numerosi da infastidirsi a vicenda, molti di loro non trovavano modo migliore di sbarcare il lunario che non fosse l'adulazione nei confronti dei grandi personaggi. Libanio, che era un protettore generoso di tutti quei poveracci, un giorno inviò uno di costoro all'amico Andronico, facendolo accompagnare dalla seguente lettera: «Basso vi porterà, a mio nome, un discorso e una borsa; il suo desiderio è di poter declamare il primo e di riempire la seconda. Fate quel che desidera: ascoltate la sua arringa, riempite la sua borsa, che del resto non è molto grande. Per colui che darà non sarà un grande sforzo; per colui che riceverà sarà un grande piacere». E aggiungeva: «Ringraziate Iddio perché ci ha fatto il dono dell'eloquenza, e ricordate che voi stesso siete debitore del vostro incarico di capo di una provincia

al talento della parola. Fate in modo che Basso possa tornare a me con un abito migliore e un volto più gaio».[23]

Ci sono pervenuti panegirici in versi e in prosa; come modello dei primi possiamo considerare i poemi di Claudiano, nei quali egli celebra Onorio e Stilicone; di questi parleremo più oltre. Dei secondi possediamo una raccolta di dodici discorsi che, ad eccezione dell'elogio di Traiano scritto da Plinio il Giovane, sono tutti dedicati agli imperatori del IV secolo. È stata avanzata l'ipotesi che il nucleo centrale di quella raccolta fosse composto da sei discorsi pronunciati dai professori della scuola di Autun, e che gli altri siano stati successivamente aggiunti.[24] Quella scuola tanto celebre, che era caduta in rovina in seguito ai grandi disordini del III secolo, era stata riaperta sotto Diocleziano e i giovani della Gallia avevano ripreso a frequentarla. Quella scuola forse voleva tentare di dimostrare che i suoi insegnamenti non avevano perduto nulla del loro splendore, e così qualcuno aveva deciso di riunire insieme e di diffondere i discorsi più belli scritti dai suoi maestri. È indubbio che quei discorsi costituiscono il miglior esempio dell'eloquenza gallica di quel tempo. La lingua latina dei professori di Autun è eccellente, e per noi è continua fonte di meraviglia vedere come nel IV secolo qualcuno sapesse ancora ripetere fedelmente il grande esempio del fraseggiare ciceroniano. Non soltanto questi discorsi sono scritti con molta eleganza e purezza di stile ma, soprattutto se li mettiamo a confronto con altri panegirici, possiamo scoprirvi il senso della misura e del buon gusto, cioè qualità tutte francesi. Se dopo aver letto il discorso di Eumenio oppure quello degli altri delegati che la città degli Edui aveva inviato agli imperatori per ringraziarli delle loro munificienze si prova a scorrere il panegirico di Nazario, con tutte quelle frasi ampollose e quelle descrizioni enfatiche, non si potrà non riconoscere che qualche volta l'Italia doveva essere gelosa dell'eloquenza che si coltivava in provincia. Eloquenza che, certo, non si può ritenere irreprensibile: bisogna pur riconoscere che quegli autori abusano della retorica, che sono maggiormente presi dalla preoccupazione del bello scrivere che non dalla validità dei pensieri che esprimono e che la forma ha per loro sempre maggiore importanza del contenuto. È un difetto grave; ma non possiamo essere troppo severi nei confronti di quei retori, e non possiamo dimenticare che siamo alla vigilia dell'invasione dei barbari e che, inevitabilmente, quelle persone provavano il bisogno istintivo di aggrapparsi a quella cultura intellettuale che stava scomparendo. Ostinarsi a voler imitare Cicerone, nonostante la diversità dei tempi, a voler riprodurre le sue belle frasi e i suoi ampi periodi, a cercare i termini più raffinati e i giri di frase più arditi, a dimostrare che si continuavano a conoscere tutti i precetti della scuola e che si era in grado di applicarli, significava voler continuare a godere, per l'ultima volta, uno dei piaceri più delicati della civiltà e, nello stesso tempo, proclamare il proprio gusto per le gioie dello spirito nel momento stesso in cui la violenza si apprestava a sopraffare ogni cosa: significava, tutto ciò, voler affermare di essere Romani e che si desiderava continuare ad esserlo. Se rileggo sulla scorta di queste considerazioni gli scritti dei retori gallici del IV secolo, confesso che provo la forte tentazione di perdonare il loro eccesso di retorica. Allora

tutte quelle raffinatezze espressive, quella ricerca a tutti i costi del bel parlare e del bello scrivere mi appaiono un po' meno futili, perché intravedo in quelle opere la presenza del patriottismo di chi le ha scritte.

Qualcuno, a proposito di questi autori, ha espresso i giudizi più severi sul loro carattere morale, e non tanto sul loro talento; qualche critico inflessibile li ha chiamati adulatori e mentitori; e c'è chi è arrivato al punto di dichiarare che non è possibile leggerli senza provare disgusto, poiché «essi sono scesi fino al gradino più basso della degradazione morale».[25] Sono parole grosse, che tuttavia mi sembrano molto esagerate. Non bisogna dimenticare che la situazione in cui si trovavano quegli oratori — gente delle scuole o uomini politici — era piuttosto imbarazzante. Avevano ricevuto dal Senato o dallo stesso principe la missione di tesserne le lodi e tutti accettavano la loro opera; quegli elogi erano un compito al quale non potevano sottrarsi. A dir la verità, credo che essi si sottomettessero a quella necessità senza bisogno di sentire molti scrupoli. Sapevano benissimo che nessuno chiedeva loro di dire tutta la verità. Ricordiamo come Giuliano, il quale aveva scritto dei panegirici all'epoca in cui era un cesare, dicesse senza mezzi termini che, se è vero che i poeti hanno il diritto di mentire, è altrettanto vero che gli oratori hanno il diritto di adulare e che, dunque, non esiste nessuna vergogna, da parte loro, nel fatto di offrire lodi a coloro che non le meritano.[26] Proprio per questa ragione quelle lusinghe esagerate non impressionavano nessuno: erano delle menzogne concordate, quelle stesse che ogni giorno la vita sociale impone a tutti coloro che non intendono rompere con essa. Alceste può benissimo indignarsi di quell'usanza, ma le persone sagge sanno sopportarla, perché sanno bene che le adulazioni non vengono mai prese alla lettera né da colui che le dice né da colui che le riceve. Quando non esistono gli ingannati, è difficile che esistano gli ingannatori; sarebbe dunque ingiusto raffigurarsi quegli scrittori di panegirici come persone disoneste, come ipocriti interamente dediti a cercare di mettere in trappola l'innocenza dei contemporanei e la buona fede dei posteri. Essi non erano poi tanto maliziosi; quando pronunciavano quei discorsi che procuravano loro tanti applausi, non intendevano certo posare da studiosi di storia o da uomini di Stato: erano semplicemente degli oratori che avevano il compito di dare lustro a una festa e che si credevano obbligati ad accettare tutto ciò che il governo intendeva far credere alla gente. Nazario dice con estrema chiarezza, nel suo panegirico su Costantino: «Non è ammesso avere un'opinione sui principi».[27] Ecco il principio su cui si basava quel genere d'eloquenza, al quale veniva dato nelle scuole il nome di eloquenza dimostrativa, e che io chiamerei volentieri eloquenza decorativa. Si tratta di una letteratura assolutamente ufficiale; nessuno dei suoi autori si azzarda a pronunciare un qualsiasi giudizio personale sugli uomini o sulle cose, e tutti presentano sempre gli avvenimenti nel modo e nella forma desiderati dall'autorità.

Tutto quanto abbiamo detto finora fa sì che ci appaia ancor più strano l'atteggiamento dei panegiristi a proposito della religione. Persone del genere, timide, riservate, sempre preoccupate di riuscire gradite al principe e di condividere la sua opinione, non avrebbero dovuto dimenticare — almeno sembrerebbe — di toccare il punto di maggior sen-

sibilità dell'imperatore. Quelle persone sapevano benissimo che l'imperatore era cristiano; vedevano come proteggesse la Chiesa, si circondasse di vescovi, presiedesse i sinodi e si occupasse con grande passione dei progressi della propria fede: ma di tutto ciò nei loro discorsi non v'è traccia. Eppure quegli oratori erano impegnati a prevenire ogni desiderio del loro padrone, trovavano ragioni valide per lodare tutto ciò che egli faceva e non avevano nessuno scrupolo nel cambiare opinione in caso di necessità. Allorquando Costantino credette di potersi alleare con Massimiano, sposandone la figlia, essi celebrarono le virtù del vecchio imperatore decantando con enfasi la tenera unione che si era creata fra i due principi; l'anno seguente, dopo che Costantino aveva fatto strangolare il suocero, Massimiano diventa un miserabile del quale fortunatamente l'impero è riuscito a sbarazzarsi. Ma la religione sembra che venga sempre tenuta da parte; è l'unica cosa sulla quale i panegiristi non si rassegnano a seguire le opinioni mutevoli del principe; mantengono intrepidamente le proprie convinzioni pagane e sui cristiani e sul cristianesimo assumono lo stesso atteggiamento di mutismo che abbiamo visto in Macrobio: sembrerebbe quasi che per loro nulla sia cambiato nell'impero dopo Costantino.

Osserviamo come, in questo caso, il silenzio sia ben più grave di quanto non accadesse per l'opera di Macrobio. I panegirici erano destinati alle feste pubbliche; facevano parte di una sorta di letteratura di Stato che, a quanto pare, doveva riflettere il pensiero del principe. Parrebbe dunque inevitabile che, una volta che questi aveva cambiato la propria religione, anche i panegiristi avrebbero dovuto mutare il proprio linguaggio; credo tuttavia che un ragionamento di questo genere non sia affatto giusto. Il carattere ufficiale di quell'eloquenza ci porta a pensare che, sotto il regno di imperatori cristiani, essa dovesse assumere un altro atteggiamento ed esprimersi con una lingua diversa; ma forse la verità sta dalla parte del ragionamento opposto: quell'eloquenza, cioè, aveva conservato le sue antiche abitudini proprio perché aveva un carattere ufficiale. I cesari del IV secolo erano dei grandi conservatori: si diventa sempre tali quando si prende il potere e si ha molto da perdere con le rivoluzioni. Soprattutto dei principi che si rendevano benissimo conto di provocare grandi lacerazioni nello Stato nel momento in cui vi introducevano una nuova religione non potevano non sentire il bisogno di lasciare intatto il più possibile tutto ciò che non riguardava la nuova fede. Si trovavano così nella situazione di dover rispettare usanze che, a prima vista, potevano sembrare non compatibili col cristianesimo. Così, dopo che si era permesso al Senato di decretare l'apoteosi dell'imperatore morto, bisognava cercare qualche mezzo per poter adorare l'imperatore vivo. Allorquando la città di Hispellum (Spello) chiese a Costantino di poter innalzare un tempio dedicato alla *gens Flavia*, cioè alla famiglia imperiale, l'imperatore dette la sua autorizzazione a condizione che non venisse praticato «alcun rito di una superstizione pericolosa».[28] Il nuovo edificio, eretto in onore del sovrano, doveva così essere un palazzo civile e neutrale, non una chiesa o un tempio. Eppure in molte province la *gens Flavia* aveva suoi altari e suoi sacerdoti, e gli imperatori non frapponevano alcun ostacolo. Quasi ovunque le statue del principe continuano a essere oggetto di culto:

intorno ad esse vengono accese le lucerne e il popolo si rivolge a quei simboli della sovranità come a divinità protettrici, per ottenere che esse allontanino i flagelli dai quali si sente minacciato.[29] L'etichetta di corte resterà pagana sino alla fine. Ci si accosta all'imperatore come a un dio ed egli stesso sembra prendere sul serio la propria natura divina: ciò risulta evidente dal linguaggio che egli usa nelle leggi che promulga, soprattutto nei passi in cui parla di sé. La vecchia religione e lo Stato, che erano convissuti insieme per tanto tempo, faranno grande fatica a separarsi. Il cristianesimo non era riuscito a imporsi subito nell'impero, né a permearlo in tutta la sua pienezza; gli erano sfuggite, almeno in parte, le forme esteriori della vita ufficiale. In occasione della nomina dei magistrati, ad esempio, verrà seguito per lungo tempo una sorta di rituale che certamente non era più rispondente alla situazione presente. Si continuavano a fare le stesse cose che si erano sempre fatte, a usare la stessa fraseologia, e la forza dell'abitudine impediva che venissero rilevate quelle anomalie che tanto ci colpiscono oggi. Sono le stesse anomalie che Costantino accettò tranquillamente nelle parole dei retori gallici, e Graziano in Ausonio, Teodosio in Drepanio, Onorio in Claudiano: è proprio la situazione che abbiamo descritto che può spiegare il persistere di quelle dissonanze.

IV

Gli autori di panegirici così, in generale, erano pagani convinti e nessuno impediva loro di manifestare apertamente le loro credenze. Non possiamo tuttavia non ricordare come fra di loro esistesse una minoranza che cercava di rielaborare il proprio paganesimo in modo da poter fare qualche concessione alla religione del padrone. L'oratore che si recò a Treviri per tessere gli elogi di Costantino in occasione della sua vittoria su Massenzio afferma di aver già avuto un'occasione precedente per esibirsi davanti a quel principe; è certo probabile, tuttavia, che quegli altri suoi discorsi non avessero le stesse caratteristiche dell'ultimo. Questa volta la situazione è cambiata ed egli avverte la necessità di parlare con accenti alquanto diversi. Non possiamo certo meravigliarci del fatto che insista sull'appoggio che il cielo avrebbe concesso a Costantino: questa era la regola in discorsi del genere ed era naturale che il vincitore venisse presentato come il favorito della divinità. In questo caso però c'è qualcosa di nuovo: a un certo punto egli si chiede quale sia il dio che ha suggerito all'imperatore l'idea di liberare Roma; ma invece di rispondere, come non avrebbe certo esitato a fare in altri tempi, che quel dio era Marte — il dio della guerra — oppure Venere — la dea più antica dei Romani — oppure Apollo — il protettore personale di Costantino — oppure qualche altro dio analogo, quel panegirista assume improvvisamente toni più riservati e si accontenta di dire al suo eroe, senza troppo precisare: «Bisogna credere che voi abbiate qualche segreta corrispondenza con la Provvidenza divina»;[30] e un po' oltre, questa potenza sovrana che veglia sull'imperatore verrà chiamata con un nome meno vago, «il creatore e il Signore del mondo».[31]

Sembra, a questo punto, che l'oratore si avvicini al cristianesimo, eppure non ha mai smesso di essere un pagano. Questa concezione di un'autorità superiore e unica, nella quale si concentrerebbe tutto ciò che di divino esiste nel mondo, non ha in sé nulla che sia contrario alle idee religiose dei Romani. Gli antichi Romani, com'è noto, provavano una sorta di ripugnanza ad attribuire ai mille dèi che adoravano un'esistenza totalmente indipendente e personale, allo stesso modo dei Greci; quegli dèi non se li rappresentavano tanto come esseri reali, distinti, dotati di un'autonoma ragione di esistenza, quanto come manifestazioni diverse di una potenza unica e sovrana aleggiante su tutto l'universo. E quello che era rimasto un sentimento confuso in persone lontane dalla speculazione scientifica e poco abituate alla riflessione, diventerà più tardi un principio ragionato per un'*élite* di studiosi di alto livello, che avranno attinto una profonda cultura dalla filosofia greca. Costoro prenderanno l'abitudine di designare quel potere superiore con un nome particolare che servirà a caratterizzarne pienamente la natura: lo chiameranno *mens divina, numen divinum* e soprattutto *divinitas.* E saranno proprio questi i termini di cui si serviranno più volentieri i nostri panegiristi, quando dovranno presentare le loro declamazioni dinnanzi ai principi cristiani.

In questo modo essi non soltanto eviteranno di ferirli (abbiamo già visto come in realtà non li ferivano affatto), ma — cosa più importante — potranno dare ai due diversi partiti l'illusione di una fede comune. Il più delle volte, certo, si trattava soltanto di un'illusione; quando Drepanio Pacato diceva rivolgendosi a Teodosio: «Coloro che arrivano in una grande città per prima cosa vanno a visitare gli edifici sacri e si recano nei templi consacrati alla divinità suprema, *dicata numini summo delubra*»,[32] l'oratore e il principe intendevano quell'espressione in modi affatto diversi, e l'accordo si fondava inevitabilmente su un equivoco. Altre volte, tuttavia, l'intesa sembrava più seria e reale. Per esprimere il concetto secondo cui la Provvidenza sarebbe benevola nei confronti degli uomini con buone intenzioni, e la persona più felice sarebbe normalmente anche la più onesta, Nazario dice, rivolgendosi a Costantino: «Dall'alto dei cieli Dio ci guarda e ci giudica; anche se l'anima umana cercasse di nascondere i propri pensieri nelle sue pieghe più oscure, la divinità entrerebbe in essa, penetrandole a fondo».[33] Possiamo indubbiamente considerare questo concetto allo stesso tempo pagano e cristiano, e perfettamente adeguato tanto all'antica religione, epurata attraverso la filosofia, quanto alla nuova. Queste somiglianze potevano indurre gli spiriti più indipendenti a credere che, quando le religioni si scontrano con maggiore accanimento, ciò significa che esse sono più simili di quanto non immaginino e che le differenze che le dividono sono soltanto apparenti. Un'idea del genere traspare verso la fine del discorso di uno dei nostri panegiristi, il quale, rivolgendosi a Dio e chiamandolo «l'autore dell'universo», egli dice: «Tu hai ricevuto tanti nomi quante sono le lingue sulla terra, e noi ignoriamo il nome col quale tu preferisci esser designato»;[34] questo discorso non può non significare che è del tutto indifferente il modo di nominare il Dio supremo, che tutte le forme di religione si equivalgono e che dietro la differenza dei vari riti si nasconde un nucleo di credenze comuni. È lo stes-

so concetto che Simmaco esprime con precisione ancora maggiore quando dice: «Che importanza può avere la diversità delle strade che ognuno percorre alla ricerca della verità? Per svelare questo grande mistero non potrebbe mai essere sufficiente una sola via».[35] È dunque evidente come alcuni spiriti molto generosi abbiano sperato di ristabilire la pace e la concordia tra i diversi culti, collocando Dio così in alto che non potesse essere raggiunto dalle nostre dispute terrene: Egli diventava così il punto lontano sul quale potevano convergere, nell'alto dei cieli, tutte le linee inclinate che partivano da punti opposti della terra.

Queste formule generali e piene di compiacimento avevano per i partigiani dell'antico culto un ulteriore vantaggio: servivano per render loro più facile la lotta contro il cristianesimo. Avevano la percezione che fosse difficile difendere la mitologia, almeno nelle formulazioni che ne erano state date dalla credulità delle epoche primitive e dall'immaginazione dei poeti. I loro stessi esponenti più esperti in cose filosofiche avevano dimostrato la ridicolaggine e i pericoli insiti in quelle fantasie. Posti di fronte al cristianesimo, che ogni giorno andava acquistando maggior forza, provavano il bisogno di cercare una posizione più adatta e di ampliare le basi concettuali che avrebbero permesso loro di scatenare l'ultima battaglia. Il mezzo e l'occasione per quell'operazione culturale — occasione che avrebbero saputo cogliere con grande avidità — sarebbero stati loro offerti proprio da quella più ampia concezione di una divinità suprema, più elevata e più grande che avrebbe potuto relegare le divinità minori nell'ombra, riuscendo quasi a farle dimenticare. Questo atteggiamento permetterà loro di assumere a tratti, nella lotta, posizioni che susciteranno poi, nei loro confronti, molte simpatie.

Nell'epistolario di sant'Agostino troviamo una bella lettera inviatagli da Massimo di Madaura, un pagano che il santo aveva sfidato in discussioni teologiche. Alcuni passi di quella lettera sono stati citati spesso con grande simpatia; in quello scritto possiamo riconoscere, espresse con chiarezza e forza ancora maggiori, le stesse idee e lo stesso linguaggio dei panegiristi. «Quale uomo può essere tanto grossolano e stupido da dubitare che esista un Dio unico e supremo, padre di tutte le cose, che non ha mai generato nulla di simile a lui e la cui vita non ha mai avuto inizio? È la sua eterna potenza che noi imploriamo in tutte le parti del mondo e la imploriamo sotto nomi diversi poiché ignoriamo il nome che egli porta come un tutto; il nome *Dio* appartiene a tutte le religioni dell'universo. E così, onorando con tanti culti differenti quelle che noi consideriamo le sue diverse membra, accade che possiamo adorarlo tutto intero». Credo che nessuno sia mai riuscito, meglio di questo autore, a unire insieme cose che sembrerebbero assolutamente incompatibili: il politeismo e l'unicità di Dio. Ma la conclusione della lettera è ancora più curiosa: «Possano conservarsi — egli dice rivolgendosi al vescovo di Ippona — quegli dèi subalterni per mezzo dei quali possiamo arrivare sino a quel Padre comune degli dèi e degli uomini, che tutte le nazioni della terra onorano e pregano con culti che sono, allo stesso tempo, diversi e simili».[36] Voltaire, che ha espresso grande ammirazione per questa lettera e l'ha spesso citata, vorrebbe trarre la conclusione che il paganesimo non assomigliava affatto al ritratto

che ne davano i padri della Chiesa e aggiunge che costoro lo avrebbero calunniato e mostrato in una luce falsa, mentre, invece, si sarebbe trattato di una religione dalle ampie vedute, tollerante, impregnata di filosofia, pressoché simile al deismo del suo tempo. Una conclusione del genere è certamente esagerata. Innanzitutto non bisognerebbe giudicare tutti i pagani di quell'epoca sul metro di Massimo di Madaura e di coloro che la pensavano come lui. Gli uomini saggi che ricercavano una formula che avrebbe potuto comprendere in sé e soddisfare tutte le religioni erano rari. Costituivano un'*élite* di persone istruite e raffinate, formata da retori o filosofi che avevano trascorso molto tempo nelle scuole e ne avevano conservato lo spirito. Bisognerebbe poi aggiungere che queste grandi idee che tanto ammiriamo erano loro suggerite soprattutto dalla necessità di lottare contro il cristianesimo; quelle idee servivano loro come armi per la battaglia, tanto che — a quanto pare — se ne servivano soltanto alla presenza del nemico. Una volta rientrati in casa propria, essi ritornavano agli dèi popolari, che per loro erano gli unici a essere sentiti come realmente viventi, gli unici che potessero pregare con grande emozione, i soli esseri superiori per i quali si poteva essere disposti a sfidare le collere del padrone e cadere in disgrazia; quella concezione più ampia della divinità, quel nobile deismo che ammiriamo in certe persone non impediva loro di ricadere in tutte le superstizioni del tempo antico.[37]

Questi, dunque, erano gli avversari del cristianesimo alla fine del IV e all'inizio del V secolo. Per rendere più facile la loro conoscenza li ho suddivisi in diversi gruppi: gli intransigenti, che non possono evitare di attaccare apertamente i cristiani; i diplomatici, che mantengono il silenzio; i moderati, che sognano di trovare un accordo fra i due culti, o almeno di inventare il modo di farli convivere in pace. Tutti costoro si differenziano soltanto per la diversa intensità del loro odio, ma sono egualmente affezionati all'antica religione e nemici della nuova. Da lungo tempo ormai i più tiepidi, gli indifferenti hanno fatto la loro scelta: si sono schierati dalla parte dei vincitori. I più ostinati, i più convinti, i più coraggiosi, coloro che subivano il fascino del pericolo restavano soli, o quasi, dalla parte dei vinti. «Gli adoratori degli dèi — diceva Libanio a Teodosio — sono diventati più fermi nella loro fede perché hanno sofferto molto per difenderla».[38]

Era dunque probabile che i pagani avrebbero resistito al cristianesimo ancora per qualche tempo. Le religioni, soprattutto quando sono di antica data, non finiscono mai di morire. Quei ritardi rendevano impazienti i cristiani, che avevano fretta di trionfare. E per accelerare la vittoria finale, essi fecero in modo che l'imperatore stesso scendesse in campo.

Libro VI

LE ULTIME LOTTE

Capitolo 15

L'*AFFAIRE* DELL'ALTARE DELLA VITTORIA

I

Resta da raccontare il modo in cui venne rotta la tregua fra le due religioni, tregua che durava fin dai tempi che seguirono la morte di Giuliano; e dal momento che le ostilità si riaprirono proprio a Roma, credo sia utile studiare la situazione dei pagani in quella città nel momento in cui l'ultima lotta ebbe inizio.

Alla fine del IV secolo era opinione diffusa che la maggior parte degli abitanti di Roma fosse pagana. I cristiani protestavano contro simile diceria,[1] ma ciò non toglie che essa fosse molto accreditata. Non è possibile, certamente, verificare la sua veridicità. Fare una statistica degli appartenenti alle diverse fedi è la cosa più difficile, soprattutto quando essa dovrebbe riguardare un'epoca nella quale molte persone avevano interesse a nascondere i propri sentimenti e altre oscillavano tra le opposte credenze. Possiamo affermare tranquillamente che quando gli storici della Chiesa e dell'impero — E. Gibbon, Beugnot e i loro successori — cercano di dare valutazioni numeriche precise della forza rispettiva dei partiti religiosi, compiono calcoli di pura fantasia.[2] Tutto ciò che possiamo dire è che in quel momento, benché la religione cristiana si fosse saldamente radicata a Roma, i pagani dovevano essere ancora molto numerosi nella città, e probabilmente erano più numerosi che in qualunque altra città dell'impero.

Questo fatto del resto, si può spiegare facilmente: era del tutto naturale che in una città che viveva in mezzo ai ricordi dell'antichità molti restassero fedeli alle tradizioni. E queste tradizioni erano indubbiamente ancora vive nella Roma del IV secolo; i vecchi monumenti restavano intatti e da molte iscrizioni risulta evidente come i magistrati fossero ancora impegnati nella cura e nel restauro dei templi.[3] Quei monumenti, infatti, erano soprattutto edifici sacri: nella Roma di quell'epoca c'erano tanti templi quante sono oggi le chiese;[4] e dal momento che essi erano stati normalmente costruiti per onorare qualche vittoria, sembravano costituire la testimonianza evidente e trionfale del fatto che la potenza e la grandezza dell'impero fossero nate e si fossero mantenute grazie alla protezione degli dèi. Quelle stesse verità che altrove bisognava cercare di affermare facendo ricorso alla forza dell'argomentazione sembravano a Roma cose palpabili, incontestabili, che non ri-

chiedevano alcuna dimostrazione dal momento che bastava aprire gli occhi per esserne convinti.

Nell'antica capitale, poi, non soltanto i pagani erano molto numerosi, ma godevano di un vantaggio prezioso, che non potevano avere in eguale misura nelle altre città e che servì certo a facilitare la loro resistenza. Il più grande limite del paganesimo — il difetto che esponeva la vecchia religione ai colpi dei nemici — era il fatto che esso non era sufficientemente organizzato per la lotta. Nella sua veste di religione ufficiale, esso si era abituato a contare sulla protezione dello Stato e il giorno in cui fu abbandonato dal sovrano venne a mancargli il principale sostegno. I suoi sacerdoti, in quella sfortunata situazione, non gli furono certamente di aiuto.[5] Nella religione romana il sacerdozio era una sorta di magistratura civile; il pontefice o il flamine era allo stesso tempo un duumviro e ricopriva contemporaneamente molte cariche diverse. Nell'esercizio del ministero sacro veniva così a mancare quello spirito di corpo e quella passione religiosa che rappresentano un baluardo potente per ogni culto minacciato; così, nel momento in cui gli imperatori decisero di vietare i sacrifici e di chiudere i templi, non incontrarono nessuna opposizione seria. Talvolta, certamente, è stato segnalato qualche sforzo per difendere un santuario più rispettato, una divinità particolarmente popolare; ciò è accaduto soprattutto in qualche regione dove l'antica religione aveva conservato maggiore credito: in Egitto, ad esempio, si verificarono scontri sanguinosi attorno al tempio di Serapide; in qualche città dell'Africa diversi cristiani furono massacrati davanti alle statue di Ercole; ma questi tentativi furono ben presto repressi. Le popolazioni pagane, dopo qualche giorno di violenze, non sentendosi più sostenute o dirette da nessuno, si affretteranno a sottomettersi. A Roma, invece, i pagani godevano di una situazione migliore. Potevano contare, almeno, su un'istituzione attorno alla quale potersi raccogliere: quell'istituzione era il Senato. Dal momento che molti senatori erano pagani, quell'istituzione serviva da coagulo per l'antica religione. E, come vedremo, in una circostanza particolarmente solenne il Senato si ergerà risolutamente in sua difesa.

Abbiamo già visto come quell'istituzione, benché avesse perduto il potere reale, conservasse tuttavia un grande prestigio[6] e come questa situazione fosse incoraggiata dagli stessi principi. Per questa ragione essi non poterono applicare pienamente nella città di Roma le leggi che emanavano contro il paganesimo. Libanio, nel suo discorso concernente i templi, che risale all'incirca all'anno 387, dà per certo che i sacrifici vengono tollerati, nel momento stesso in cui sono proibiti in tutto l'impero. Questa tolleranza, del resto, aveva lontani precedenti. Ricordiamo che l'imperatore Costanzo, il quale non poteva soffrire l'antico culto e voleva distruggerlo, mise da parte il suo odio quando, nell'anno 365, visitò Roma per la prima volta. Aveva voluto, in quell'occasione, mostrarsi ai Romani in tutto lo splendore di un monarca dell'Oriente, circondato dalla sua guardia, con i cavalieri ricoperti da maglie flessibili, i lancieri con dragoni dipinti sulle bandiere al vento e che venivano denominati, appunto, *dracones*.[7] E l'imperatore, tutto scintillante d'oro e di diamanti, col volto impenetrabile e il corpo immobile «che non faceva alcun movimento, né per soffiarsi il naso, né per sputare»,

si presentò come un idolo all'adorazione dei suoi sudditi. Per quanto non fosse ammesso che tanta dignità regale mostrasse i propri sentimenti, molti si accorsero della grande impressione in lui suscitata dagli stupendi edifici che gli scorrevano davanti. Nonostante il suo fanatismo, provò grande ammirazione per i templi, soprattutto per il Campidoglio, il Pantheon, il tempio di Venere e di Roma. «Li guardò senza collera — dirà Simmaco —; lesse, iscritti sui frontoni, i nomi degli dèi ai quali erano consacrati; si informò sulla loro origine, lodò gli architetti che li avevano costruiti; e sebbene egli seguisse una religione diversa, rispettò la nostra».[8] Quella religione egli la rispettò almeno a Roma e nei dintorni; e, nello stesso momento in cui le pratiche esteriori del culto venivano soppresse, abbiamo visto come un prefetto della città, nell'anno 359, compisse sacrifici nel tempio dei Castori di Ostia.[9] Anche dopo Costanzo e in periodi più difficili per il paganesimo sembra di poter dire che non verrà mai del tutto abolita l'immunità di cui godeva Roma. Ammiano Marcellino racconta che nel periodo in cui egli scriveva, sotto l'impero di Teodosio, ogni anno i fedeli, il sesto giorno precedente alle calende di aprile, andavano alla statua della Madre degli dèi nel ruscelletto dell'Alnio.[10] E in epoca più tarda Macrobio racconterà che, sotto il regno di Onorio, l'*ara maxima* esisteva sempre, e su di essa venivano sacrificate vittime a Ercole, come ai tempi del buon re Evandro.[11]

I Romani erano, per natura, uomini devoti; questo fatto è riconosciuto da tutti i loro storici: *Maiores nostri, religiosissimi mortales*. Ma sembra di poter affermare che quella grande devozione sia diventata ancor maggiore dal momento in cui essi sentirono minacciata la propria religione. Molti segnalano questo fatto in riferimento alla seconda metà del IV secolo. I monumenti religiosi innalzati a Roma dai grandi signori di quest'epoca portano iscrizioni dove essi fanno grande sfoggio della loro pietà, anche con toni provocanti. Come per sfidare gli imperatori cristiani, costoro si ammantano di tutti i loro titoli sacerdotali; tengono a farci sapere di essere ierofanti di Ecate, sacerdoti di Ercole, di Libero, di Iside, di Attis, di Mitra; e sembrano voler esibire con grande soddisfazione i misteri ai quali sono stati iniziati e i solenni sacrifici che hanno compiuto. Nei pressi della chiesa di san Silvestro, là dove si trovava certamente un grande santuario dedicato a Mitra, sono stati scoperti alcuni monumenti in onore di quel dio e risalenti al periodo che va dal 337 al 376:[12] l'anno seguente Gracco distruggerà l'antro dove Mitra veniva adorato.[13] Nel 1618, quando Paolo V decise di far costruire la facciata di san Pietro, venne rinvenuto, in una fossa profonda, un considerevole ammasso di pietre che erano state accuratamente spaccate a colpi di martello. Erano appartenute ad alcuni altari eretti in quel luogo allo scopo di mantenere il ricordo dei sacrifici taurobolici. Com'è noto quei sacrifici si svolgevano sul colle del Vaticano; qui veniva immolato un toro e i fedeli si sottoponevano a una sorta di battesimo di sangue per purificare le proprie colpe. Le iscrizioni che è stato possibile decifrare su quelle pietre mutilate ci informano che i tauroboli furono frequenti soprattutto all'epoca del regno di Graziano e nel periodo successivo. Le spese per quei sacrifici venivano sostenute da personaggi appartenenti alle più grandi famiglie: consoli, governatori

di province, prefetti di Roma. Tutti costoro sembrano animati da ardente pietà e pronunciano parole mistiche che diventano, col passare del tempo, sempre più appassionate. Alcuni si rivolgono alla Madre degli dèi e ad Attis, il suo prediletto, altri aggiungono che quegli dèi sono i loro salvatori,[14] i guardiani della loro anima e del loro corpo;[15] uno di quei patrocinatori, poi, afferma di essere nato a una nuova vita, che non avrà più fine.[16] Gli effetti della purificazione — così si credeva — duravano solamente venti giorni, e trascorso questo tempo si doveva ricominciare da capo. Risulta ad esempio che queste pratiche pagane venissero adottate da un grandissimo personaggio, Rufio Ceionio Volusiano, nell'anno 390, cioè nel momento culminante del regno di Teodosio.[17] Se pensiamo che quei sacrifici si svolgevano sulla collina del Vaticano, sopra la catacomba dove era stato seppellito san Pietro, di fronte alla basilica che Costantino aveva fatto costruire in onore del principe degli apostoli, non si può non ammettere che essi costituivano una sorta di sfida audace che l'antica religione lanciava a quella che l'aveva appena soppiantata.

II

Sant'Agostino, che fu testimone delle ultime convulsioni del paganesimo, aveva scritto «che l'antico culto cercava soltanto di morire in modo clamoroso».[18] Se questa fosse stata davvero la sua suprema ambizione, bisognerebbe riconoscere che essa non andò delusa. Le religioni, di solito, muoiono silenziosamente: una volta che il pubblico favore le ha abbandonate, e quando l'indifferenza si sostituisce all'odio, esse finiscono con lo sprofondare ogni giorno di più nei piani inferiori, per così dire, della società: nei ceti popolari esse conservano il maggior numero di sostenitori, mentre su di esse cala lentamente l'ombra. Il paganesimo, almeno, avrà l'onore di provocare, prima della morte, un dibattito solenne. Quest'ultima sua battaglia, che prenderà a pretesto l'altare della Vittoria, e che metterà a confronto due fra i più illustri personaggi del secolo, avrà una grande e legittima risonanza. Anche se è stata studiata molte volte, occorre ritornarvi, perché costituì l'inizio delle ultime ostilità fra le due religioni.

Per ben comprendere l'origine del dibattito, dobbiamo fare qualche passo indietro. Dopo la morte di Giuliano e la scomparsa di Gioviano — quest'ultimo aveva regnato per qualche mese soltanto —, l'esercito, che era ritornato dopo la disastrosa spedizione contro i Persiani, aveva scelto come imperatore Valentiniano. Costui era un cristiano devoto, ma allo stesso tempo un uomo semplice e moderato; conosceva perfettamente la situazione dell'impero e non intendeva aggiungere dissensi interni ai pericoli esterni. Aveva assistito agli insuccessi dei tentativi di Costanzo e di Giuliano e deciderà quindi di far ritorno alla politica di Costantino. Fin dall'inizio del suo regno dichiarò «che ciascuno avrebbe avuto la piena libertà di seguire la religione che aveva scelto»,[19] e manterrà la parola. «Fra i diversi culti — scriverà Ammiano Marcellino — restò neutrale; non molestò nessuno per le sue convinzioni e non costrinse coloro che praticavano una religione diversa ad

abbracciare la sua».[20] Permise che i cristiani fossero esentati dalle funzioni che ripugnavano la loro coscienza; non permise che venissero forzati a montare la guardia attorno ai templi[21] oppure a essere presenti durante i combattimenti dei gladiatori,[22] ma non acconsentirà mai a concedere loro privilegi che fossero contrari all'interesse dello Stato. Stabilì dei limiti al diritto di asilo,[23] fece ritornare nelle curie coloro che si erano fatti preti per sfuggire alle cariche municipali,[24] sottopose alle imposte quei chierici che si dedicavano al commercio,[25] impedì loro di frequentare le case delle vedove e delle pupille che possedevano grosse eredità, obbligandoli ad accettare soltanto le successioni provenienti dai loro parenti:[26] questa legge, che pure era ingiuriosa nei confronti del clero e lo accusava di cupidigia, dovrà esser letta solennemente nelle chiese.

Il suo comportamento nei confronti dei pagani fu analogo: non li molestò mai nell'esercizio del loro culto, ma neppure accettò di concedere loro qualunque cosa fosse dannosa all'impero. Giuliano aveva fatto restituire ai templi i beni che erano loro appartenuti e dei quali si erano impadroniti i privati al tempo di Costantino; Valentiniano riprese quei beni, ma non li renderà a coloro che li avevano posseduti prima di Giuliano e che non avevano alcun diritto di tenerli per sé; dichiarò che quei beni appartenevano al demanio imperiale. Questo comportamento serviva a mettere d'accordo un po' tutti.[27] Valentiniano rimise in vigore le leggi — soppresse da Giuliano — contro i sacrifici segreti, contro gli indovini e le persone che facevano oroscopi e, poiché si trattava di un uomo dal carattere piuttosto duro, fece applicare quelle leggi con inflessibile severità.[28] Ma, nel contempo, ebbe grande cura di dichiarare che gli aruspici non avevano nulla da temere e che egli non intendeva affatto sopprimere «nessuna delle pratiche religiose che erano in uso fra gli avi».[29] Zosimo racconta che, nonostante Valentiniano avesse rigorosamente vietato le cerimonie notturne — che si prestavano a molti abusi —, l'imperatore, su istanza di Pretestato, governatore dell'Acaia, fece un'eccezione nei confronti dei misteri eleusini.

La pace religiosa durerà per diciotto anni (364-382). Se potessimo avere una conoscenza migliore di questo periodo, è probabile che non ci sfuggirebbero molte conseguenze importanti di quella pace. È verosimile, infatti, che nel momento in cui verrà rotta la tregua le due religioni incominciassero ad abituarsi l'una all'altra. Fino all'epoca dell'editto di Teodosio II, che nell'anno 416 escluderà formalmente i pagani dalle cariche pubbliche, questi erano sempre stati presenti in gran numero fra gli alti dignitari dell'impero e sembra che il principe, nell'atto della nomina, non chiedesse mai loro di rendere conto della propria fede religiosa. Essi non soltanto ricoprivano cariche di prestigio come quelle di pretore o di console, di prefetto della città o del pretorio, ma l'imperatore non esitava ad affidare loro gli incarichi di corte più vicini alla sua persona. Nicomaco Flaviano fu, per un certo periodo, una sorta di favorito di Teodosio e ottenne la direzione della questura di palazzo, posto di grande fiducia che l'imperatore affidava soltanto a persone estremamente sicure. Quando Simmaco annuncerà a quello stesso principe la morte di Pretestato, che era odiato da tutti i cristiani, sembra, da quella lettera, che l'autore non avesse alcun dubbio sul

fatto che tale perdita potesse rappresentare per l'imperatore una sorta di calamità pubblica;[30] in ogni caso, Teodosio non frappose alcun ostacolo agli splendidi onori che furono tributati al defunto. I cristiani e i pagani, così, avevano uguale accesso presso i principi e occupavano gli stessi posti. Trovandosi insieme negli stessi consessi, essendo colleghi nelle stesse magistrature, dovendosi occupare degli stessi affari, erano costretti a sopportarsi a vicenda e a dimenticare le inimicizie religiose. Sembra che questo sacrificio non costasse poi molto. Le lettere di Simmaco dimostrano a sufficienza come tutte quelle persone vivessero bene insieme e nei loro rapporti cercassero di dimenticare le differenze di religione che li separavano. Non è sempre facile distinguere, fra i destinatari di Simmaco, coloro che condividevano le sue stesse opinioni; egli, infatti, si rivolgeva a tutti con identica cordialità e, se non avessimo informazioni ulteriori, che ci permettono di dire che Attalo e Ricomer, ad esempio, erano pagani, mentre Probo e Mallio Teodoro erano cristiani, questa diversità non saremmo mai riusciti a coglierla da quelle lettere. Le cose dovevano andare pressappoco allo stesso modo a tutti i livelli della gerarchia amministrativa. Ovunque i due culti, vivendo gomito a gomito, cercavano qualche accomodamento. I cristiani più saggi comprendevano come non fosse possibile spazzar via d'un sol colpo tutta la vecchia società e ricostruirla daccapo. Questa, poi, doveva essere un'idea presente soprattutto nella mente dei principi i quali, per la stessa posizione che occupavano, non potevano che essere conservatori. Alcune anime buone, amanti dei compromessi, arriveranno persino a elaborare il concetto secondo cui molte antiche usanze non avevano di per sé nulla di reprensibile, e che sarebbe stato loro sufficiente, per potersi conservare in modo innocente, che perdessero il più possibile il loro carattere religioso. Costoro immaginavano, ad esempio, che trasformando i giochi in onore di Bacco e di Cerere in semplici feste dell'agricoltura e della vendemmia, oppure convertendo i templi in luoghi di riunioni per i cittadini, in mercati o in municipi, oppure, ancora, se si fosse deciso di considerare le statue degli dèi come opere d'arte che servivano a ornare le piazze e le basiliche, non ci sarebbe stato più alcun bisogno di distruggere quei segni del passato.[31] Il risultato di tutti quegli atteggiamenti di reciproco compiacimento fu certamente il formarsi, sulle zone di confine fra i due partiti, di tutta un'area di persone indifferenti o indecise, oscillanti fra le due religioni. Il poeta Ausonio descrive piuttosto bene questi tipi di personaggi nell'ambito dell'alta società, ma costoro dovevano essere numerosi anche fra i ceti più poveri, dove si trovavano molte persone che si costruivano una religione variopinta, amalgamando insieme le abitudini e le superstizioni di entrambi i culti.[32] Più tardi, quando ricomincerà la lotta, molte di quelle concessioni, che erano state fatte nel corso della tregua, saranno rispettate: la conservazione di molti capolavori dell'arte antica va attribuita, dunque, proprio al costume che era sorto nell'epoca della tolleranza.[33]

Non credo, tuttavia, che quei diciotto anni di pace abbiano rallentato notevolmente la marcia in avanti del cristianesimo; si può affermare, infatti, che la tolleranza non era necessariamente meno sfavorevole ai pagani di quanto non sarebbe stata la persecuzione: il mondo an-

dava da sé verso la nuova religione, perché questa rispondeva ai bisogni più reconditi degli animi e aveva dalla sua parte la freschezza delle sue dottrine e i successi recenti. Il cristianesimo avrebbe dunque potuto fare a meno, per ottenere il trionfo definitivo, di ricorrere ai mezzi violenti, e tuttavia era prevedibile che non avrebbe resistito a lungo a quella tentazione. I vescovi erano impazienti, usavano tutto il credito di cui godevano presso gli imperatori per spingerli a volgere contro il vecchio culto le stesse armi di cui essi si erano serviti contro i cristiani. Se è vero che Valentiniano resistette a queste pressioni fino alla fine, non altrettanto si potrà dire di suo figlio Graziano. Costui era stato allievo di Ausonio e quindi si era nutrito dei capolavori dell'antichità; ci si sarebbe aspettati, dunque, che questo giovane tanto gradevole, dalla natura dolce e moderata, avrebbe conservato, proprio per quell'educazione semipagana che aveva ricevuto, il rispetto delle istituzioni del passato, avrebbe mantenuto qualche atteggiamento di compiacenza nei confronti delle divinità della favola mitologica; ben presto, però, egli sentirà la potente influenza di sant'Ambrogio, che lo spingerà in tutt'altra direzione.

Zosimo sostiene che, fin dall'ascesa al trono, Graziano avrebbe già esternato i suoi veri sentimenti rifiutando di accettare le insegne da grande pontefice che gli inviati del Senato gli portarono.[34] Ma se pure è vero che, in quella circostanza, egli mostrò di essere mal disposto nei confronti dell'antica religione, è altrettanto vero che quell'episodio non avrà alcuna conseguenza immediata; per sette anni, infatti, il nuovo imperatore mantenne un atteggiamento analogo a quello del padre. Il vecchio culto continuava a essere celebrato liberamente ovunque. Nelle lettere di Simmaco che sono state attribuite a quest'epoca, si parla ad ogni piè sospinto di cerimonie pubbliche e di sacrifici solenni; tutti i sacerdoti mantenevano i loro posti, i pontefici si riunivano nei giorni stabiliti, gli aruspici osservavano i prodigi, le vestali mantenevano eternamente acceso il fuoco sacro.[35] Con un po' di buona volontà si poteva pensare che nulla fosse cambiato e che quella situazione sarebbe durata a lungo, quand'ecco che, improvvisamente, nell'anno 382, l'imperatore riaprì le ostilità contro il paganesimo. Questa volta i provvedimenti furono studiati con grande abilità. Graziano si guardò bene dall'imitare la fretta maldestra di Costanzo, il quale aveva cercato di distruggere tutto con un colpo solo: il nuovo imperatore, invece, lascerà aperti i templi e non impedirà affatto le cerimonie e i sacrifici; deciderà semplicemente che lo Stato non sosterrà più quelle spese. Tutto il denaro che fino ad allora era servito per le feste sarebbe rimasto nelle casse dello Stato e sarebbe stato ripartito fra il tesoro pubblico e il prefetto del pretorio. Gli emolumenti che venivano pagati alle vestali e ai sacerdoti sarebbero serviti alla manutenzione della posta imperiale, e infine tutte le terre possedute dai templi e dai collegi sacerdotali sarebbero diventate proprietà dell'erario.[36]

Era un duro colpo: le più grandi attrattive della religione pagana erano sempre state le feste splendide e le cerimonie fastose. Il paganesimo contava proprio su quelle manifestazioni per conservare i suoi adepti e per conquistarne di nuovi. Ma tutto quel lusso costava molto caro e soltanto lo Stato sembrava essere abbastanza ricco per pagarne le

spese. Si poteva anche sperare, certo, che nel caso in cui lo Stato venisse meno a quell'incombenza, sarebbe stato per qualche tempo sostituito dalla generosità dei privati. Ci è pervenuta un'iscrizione di quell'epoca dalla quale risulta che un pagano assai fervente, nel momento in cui decise di costruire a sue spese un tempio in onore del dio Mitra, non provasse alcun rimpianto per quel sacrificio. «Non ci si arricchisce forse — egli aggiungeva — quando si condivide la propria piccola fortuna con gli dèi?».[37] Sentimenti di questo genere, sfortunatamente, non durano a lungo: l'esperienza dimostra che i privati si stancano ben presto di condividere con gli dèi la loro fortuna, grande o piccola che sia, e preferiscono tenerla per sé. D'altronde, quand'anche il paganesimo avesse potuto trovare nella generosità di qualche fedele i mezzi per sostenere le spese del suo culto sontuoso, la sua posizione sarebbe comunque mutata radicalmente in seguito agli editti di Graziano. Fino a quel momento poteva ancora sembrare la religione ufficiale, nazionale; rappresentava lo Stato e si confondeva con la patria; chi rifiutava di osservare i suoi riti non soltanto era un empio, ma anche un cattivo cittadino che si poneva al di fuori delle leggi del suo paese. Gli stipendi forniti dal Tesoro costituivano il segno visibile di quell'unione fra Stato e religione; ma nel momento stesso in cui il primo cessava di pagare le spese del culto, l'accordo fra le due istituzioni era definitivamente rotto e la religione perdeva il suo privilegio più prezioso e, nello stesso tempo, la sua principale ragione d'esistenza.

Nello stesso momento in cui abrogava gli emolumenti dei sacerdoti e confiscava i beni dei templi, Graziano prendeva un altro provvedimento che, per quanto meno importante, farà enorme scalpore: fece togliere la statua della Vittoria dalla sala nella quale si riuniva il Senato. Quella statua aveva una sua storia: era un'opera d'arte greca che i Romani avevano trovato a Taranto quando presero la città. Augusto, dopo la battaglia di Azio, l'aveva fatta collocare sopra un altare nella curia: nacque così l'usanza secondo cui ogni senatore, recandosi al suo posto, si avvicinava a quell'altare per bruciare un grano d'incenso. Sembrava in tal modo che quella dea presiedesse alle deliberazioni del Senato: verso di lei tutte le mani si tendevano nel momento in cui i senatori giuravano fedeltà a un nuovo imperatore, e poi ancora, il 3 gennaio di ogni anno, quando essi pronunciavano voti solenni in favore della salute dell'imperatore e della prosperità dell'impero. Quelle cerimonie si erano svolte senza interruzioni da Augusto in poi, fino al trionfo del cristianesimo. Nel periodo in cui i due culti si contrapposero, l'altare della Vittoria conobbe un'alterna fortuna: Costanzo l'aveva soppresso; Giuliano lo ripristinerà e Valentiniano, fedele ai princìpi della sua politica di tolleranza, lo rispetterà. Quell'altare si trovava al suo posto, senza che nessuno si lamentasse di quel fatto, quando Graziano, riprendendo i progetti di Costanzo, decise di farlo nuovamente rimuovere.

Questo atto di autorità esasperò i pagani. Sebbene, in fondo, i provvedimenti di carattere fiscale che il principe aveva preso contro la loro religione fossero molto più gravi, di questi parlarono assai poco: non è molto fine apparire troppo sensibili alle questioni di denaro. In compenso, ostentarono grande amarezza per l'oltraggio che veniva fatto al

Senato nel momento in cui gli veniva sottratto l'altare della Vittoria. Essi sapevano che le loro lamentele avrebbero trovato buona accoglienza non soltanto fra tutti i pagani convinti, ma anche fra quegli indecisi che, anche se propendevano per il cristianesimo o erano diventati del tutto cristiani, non potevano rinunciare al ricordo struggente del passato. Abbiamo appena visto come esistessero, fra i cristiani timidi, persone che volevano gestire sapientemente il periodo di transizione e che cercavano di trovare qualche accomodamento con le antiche usanze attenuandone in qualche modo il significato. Per costoro, la Vittoria non era ormai nient'altro che un nome di buon augurio, un'allegoria e un simbolo, e quella statua sembrava loro perfettamente al suo posto in un luogo dove si decidevano questioni politiche. I pagani, così, nel momento in cui protestavano per quella deliberazione, avevano la speranza che il loro malcontento sarebbe stato fatto proprio anche da persone che non condividevano la loro fede.

Per loro dunque la situazione si presentava piuttosto favorevole; decisero così di opporre resistenza. Tentarono, attraverso le proteste, di fare in modo che il principe ritornasse sulla sua decisione e di arrestare una persecuzione incombente.

III

Chi si sarebbe incaricato di rappresentare l'antica religione in quel dibattito solenne e di prendere la parola in suo favore davanti all'imperatore?

Fra i senatori c'erano in quel momento tre personaggi importanti che, nella nobile assemblea, occupavano i primi posti. Avevano in comune un grande attaccamento alla religione dei loro padri, una vivissima ammirazione per la letteratura antica, nonché il fatto di occupare le più alte cariche dello Stato. Non si accontentavano di amare semplicemente le lettere, ma le coltivavano in prima persona; non erano soltanto, dunque, dei raffinati letterati, ma anche scrittori celebri. Se si eccettua la poesia, che meno si adattava a grandi signori e a politici, si può dire che essi, presi nell'insieme, coprivano ogni campo della letteratura. Il primo era soprattutto un filosofo, il secondo uno storico, il terzo un oratore. Mi sembra di poter dire che il loro carattere peculiare e il ruolo che essi hanno svolto nella storia del loro tempo rispondessero adeguatamente al tipo di studi che ognuno aveva scelto.

Il filosofo si chiamava Pretestato (Vettius Agorius Praetextatus). Costui era un po' più anziano degli altri due ed era nato probabilmente verso la metà del regno di Costantino. L'imperatore Giuliano, che conosceva il suo zelo per il paganesimo, l'aveva nominato proconsole dell'Acaia. Sotto Valentiniano che, come abbiamo visto, lasciava ognuno libero nella propria fede, conserverà l'incarico; anzi, Pretestato approfitterà della sua influenza per salvare i misteri eleusini, che sembravano messi in pericolo. Infatti sarebbe stato possibile applicare a quei riti una legge di Valentiniano contro i sacrifici notturni; ma Pretestato aveva dichiarato al principe che se si fosse decisa la loro soppressione non sarebbe più valsa la pena di vivere, e allora venne fatta un'eccezio-

ne per essi. Successivamente, quando sarà prefetto di Roma, dovrà arbitrare una lotta violenta fra cristiani. Alla morte del papa Liberio, si verificò una lotta di successione fra due preti, Ursino e Damaso. Quella disputa arrivò a tal punto che si segnalarono scontri dentro le chiese e — se si deve credere ad Ammiano —, un giorno sarebbero stati scoperti settecento cadaveri sul pavimento di una basilica. Pretestato pose fine al conflitto mandando in esilio Ursino. Posso immaginare il sorriso sulle sue labbra nel momento in cui dovette raccomandare ai cristiani di trattarsi fra loro con maggiore umanità e di amarsi di più gli uni con gli altri: doveva essere un grande piacere per un pagano il fatto di poter predicare ai cristiani le virtù cristiane. Del resto sappiamo che non risparmiava loro il sarcasmo, e soprattutto scherniva volentieri il gran lusso ostentato dai capi della Chiesa e le buone rendite che essi attingevano dalla pietà dei fedeli. San Gerolamo racconta che quel pagano avrebbe detto una volta a papa Damaso: «Nominatemi vescovo di Roma e mi farò immediatamente cristiano».[38] Nel suo partito Pretestato era un uomo di primo piano: questo fatto è attestato dai *Saturnalia* di Macrobio. In casa sua si ritrovano i pagani più in vista di Roma; egli presiede e dirige la discussione. Nessuno meglio di lui conosce le usanze religiose, e tutti ascoltano con grande rispetto le sue spiegazioni: è il grande teologo del paganesimo, *princeps religiosorum, sacrorum omnium praesul*.[39] E non si limita a conoscere la religione nazionale, ma studia e pratica anche le altre: questo pontefice di Vesta è allo stesso tempo sacerdote degli dèi dell'Egitto e dell'Asia. Appartiene evidentemente a quel genere di credenti dell'ultima ora che, per meglio resistere al cristianesimo, hanno pensato di fare disperatamente appello a tutti i culti del mondo. Costoro temono che il politeismo grecoromano non abbia forza sufficiente per affrontare da solo la lotta; pensano dunque che potrà uscire vincitore soltanto se riuscirà a unire a sé, come in un sol fascio, tutte le altre religioni. Ma la devozione di Pretestato non era soltanto molto aperta, ma anche sincera. Non era di quegli uomini ai quali bastasse ostentare la propria fede nelle cerimonie pubbliche: gli stessi sentimenti che esprimeva al Senato li coltivava anche in casa propria. Questo fatto appare evidente nelle lettere che Simmaco gli manda. È poi rimasto l'epitaffio in versi che sua moglie Fabia Paolina ha fatto incidere sulla sua tomba. Quell'epitaffio ha la forma di un dialogo estremamente serio, nel corso del quale la moglie e il marito parlano insieme per l'ultima volta. Com'è costume, la conversazione inizia con i complimenti. Pretestato dice, parlando di Paolina, «che essa è amica della verità e dell'onore, fedele agli dèi e devota ai loro templi, e preferisce il marito a se stessa e Roma al marito». Dal canto suo, Paolina afferma, rispondendogli, «che dalla nobiltà della propria famiglia non ha ricavato vantaggio più grande del fatto di essere degna di un marito come Pretestato». Poi lei ricorda il proprio gusto per le cose sacre e ringrazia il marito per avergliene fatto dono: «Sei tu, o mio sposo, che, prendendoti cura della mia istruzione, mi hai strappato, pura e santa, alle braccia della morte, mi hai condotto nei templi e hai fatto di me una serva degli dèi. Io sono stata iniziata, sotto i tuoi occhi, a tutti i misteri». È certo curioso vedere a qual punto il cristianesimo si fosse imposto anche a coloro che lo combattevano. I pagani

per lungo tempo avevano schernito i cristiani per gli sforzi profusi nella diffusione della loro religione tra i poveri e le donne: e adesso si preoccupano di fare come coloro che erano oggetto dei loro sarcasmi! Ciò di cui Paolina ringrazia maggiormente il marito è l'impegno da lui profuso nell'elevarla fino a sé, facendola partecipe della sua fede:

Sociam benigne coniugem nectens sacris.

Il discorso della donna si chiude con accenti cristiani, laddove esprime la speranza di ritrovare il marito in un'altra vita: «Sarei stata molto felice se gli dèi mi avessero fatto la grazia di non sopravviverti. Ma sono ugualmente felice, poiché sono stata tua fin quando tu sei vissuto e sarò tua ben presto, dopo la mia morte».[40] Quando Pretestato morì, nell'anno 384, era al culmine della popolarità, tutti lo rispettavano e non dovrà passare molto tempo perché egli venga ricordato alla stregua di un Catone o di un Cincinnato. Ricevette così dal Senato, dal popolo, dai grandi collegi sacerdotali di cui faceva parte, e persino dai principi che non condividevano la sua religione, onori paragonabili a quelli di un sovrano.

Eppure non si può negare che, nonostante tutta la sua sapienza e la sua pietà, nonostante la grande fama di cui godeva nelle importanti funzioni pubbliche che ricopriva, Pretestato fosse, per i pagani di Roma, una figura soltanto decorativa. Il vero capo del partito era un suo amico, Nicomachus Flavianus, che noi chiameremo Flaviano. Come Pretestato, anche Flaviano era estremamente affezionato all'antico culto; ma la sua devozione era di carattere affatto diverso. Innanzitutto la sua fede non si estendeva a tutti gli dèi dell'universo; e poi egli si fregiava di un solo titolo, almeno a giudicare dai monumenti innalzati in suo onore: il titolo di membro del collegio dei pontefici. La sua religiosità, comunque, non era affatto meno ardente di quella di Pretestato, anche se, a dir la verità, Flaviano può essere considerato più un superstizioso che un uomo di religione: si racconta che si rivolgesse spesso a indovini di ogni sorta e manifestasse grande fiducia nei confronti degli oracoli. Quando poi doveva adempiere ai doveri normali della sua religione, se la prendeva piuttosto comoda. Un pontefice aveva l'obbligo di servire gli dèi per un trimestre. Flaviano, quando era il suo turno e si trovava lontano da Roma, si faceva aspettare, e talvolta se ne restava nelle sue tenute, nonostante i suoi colleghi fossero presenti alle manifestazioni sacre.[41] Arriverà al punto di far digiunare qualcun altro al suo posto in determinati giorni di festa nei quali era obbligatoria l'astinenza.[42] Se le lettere di Simmaco fossero più libere nei contenuti, più personali, e se non si limitassero a scambiare frivolezze e complimenti, potremmo forse conoscere più a fondo Flaviano, che è uno dei corrispondenti più frequenti di Simmaco. Tutto quel che possiamo ricavare è l'idea di un carattere spesso soggetto a una sorta di scoramento, dal quale l'amico cerca di guarirlo. Come i grandi ambiziosi un po' delusi, Flaviano parla dei piaceri della vita appartata, del fascino della campagna, rifiuta di far ritorno a Roma mentre tutti lo pregano in quel senso; annuncia persino il proprio ritiro dagli affari pubblici.[43] In fondo, dunque, era uno scontento; possiamo immagina-

re che avesse concepito grandi speranze che poi non si realizzarono. Forse ha avuto il torto di coltivare eccessivamente il ricordo dell'epoca in cui Roma era il centro e la testa dell'impero — forse *era* l'impero —, l'epoca cioè nella quale quell'aristocrazia a cui egli apparteneva governava realmente il mondo. Ogni volta che quel passato glorioso scorreva davanti ai suoi occhi, doveva avere la sensazione della mediocrità di tutti gli onori che i principi contemporanei gli conferivano. Flaviano aveva avuto tutto ciò che un grande signore poteva desiderare; Teodosio, del quale aveva scritto la storia, gli testimonierà un grande affetto, che resisterà ai dissensi religiosi e persino a qualche momentanea caduta in disgrazia. Per quanto il suo signore potesse essere irritato, sembra che a Flaviano, per riconquistare il suo favore, sarebbe bastato semplicemente comparire in pubblico. Per qualche tempo era stato persino questore del palazzo, come abbiamo visto, carica che lo portava molto vicino al principe, il quale gli confidava i suoi pensieri più reconditi; ma sembra che nulla gli bastasse. Nell'anno 392 aveva una posizione invidiabile a corte ed era più potente che mai: era prefetto del pretorio in Illiria ed era stato designato console per l'anno successivo; ma improvvisamente, non si sa perché, decise di gettarsi dalla parte dell'usurpatore Eugenio, il quale non poteva certo dargli nulla di più di quanto gli avesse concesso Teodosio. Non c'è molto da raccontare su quel regno effimero, che durò pochi mesi. Sappiamo soltanto che Flaviano fu per qualche tempo il padrone di Roma e approfittò del suo potere per cercare di ripristinare, per quanto gli era possibile, la religione nazionale, di riconquistarne i fedeli e di ridare alle antiche cerimonie tutto il loro splendore. In seguito lascerà Roma per trasferirsi a Milano, dove intimorirà i cristiani con le sue minacce; quindi andrà a combattere Teodosio sulle Alpi. Una volta sconfitto, non volle sopravvivere alla disfatta e — almeno così si pensa — si uccise o si fece uccidere. Come si può vedere, non era soltanto un teologo, ma anche un uomo d'azione. I pagani perdettero, con lui, l'ultimo loro capo politico.

Il terzo personaggio non è per noi uno sconosciuto: Simmaco, o per chiamarlo con tutti i suoi nomi, Quintus Aurelius Symmachus, era, come gli altri due, di nobile famiglia e godeva di grande reputazione. Fin da giovane acquistò grande fama per la sua eloquenza. Il Senato, che andava fiero di lui e contava sul suo talento per ottenere i favori del principe, lo inviò diverse volte a presentare i propri desideri o le proprie lamentele. Era l'epoca in cui Valentiniano I combatteva al di là del Reno contro i Germani. Simmaco piacque molto a questo imperatore, il quale lo trattenne per qualche tempo a corte. Quel valente soldato amava le lettere, e chi non le amava allora? Provava diletto nella compagnia di Ausonio, tanto da nominare il poeta gallico come precettore del figlio, e faceva in modo che lo seguisse nelle sue spedizioni. Quando arrivava l'inverno e la campagna militare terminava, si faceva ritorno nei confini dell'impero e ci si riposava nei palazzi di Magonza o di Treviri. L'imperatore dava magnifiche feste, durante le quali Ausonio cantava in versi le imprese del principe e il giovane Simmaco le celebrava in prosa. Costui si era fatto una grande reputazione per i discorsi di questo genere; nessuno meglio di lui riusciva a scrivere complimenti in modo raffinato, e sulla sua bocca persino le lusinghe assu-

mevano una grazia tutta particolare. Simmaco, come Flaviano e Pretestato, era un pagano convinto; ma non si può dire che la sua fede fosse identica alla loro, sia per le motivazioni, sia per i modi in cui si manifestava. Ciò che lo teneva legato al culto degli avi era il fatto che, sopra ogni cosa, egli amava il passato: tutte le antiche usanze gli erano ugualmente care e Simmaco non intendeva apportarvi variazioni di sorta. Quando fu nominato prefetto di Roma, rifiutò di salire sulla carrozza sontuosa che era divenuta abituale, adducendo il motivo che non era conforme alla semplicità degli antichi: scrisse immediatamente all'imperatore per lamentarsi del fatto che, su quel punto, fossero state abbandonate le vecchie tradizioni.[44] Quando morì Pretestato, il suo migliore amico, e le vestali proposero di innalzargli una statua, nonostante il piacere che dovette provare per un onore rivolto a un grande personaggio che tanto amava, si oppose a quell'iniziativa con tutte le forze, col pretesto che si trattava di una novità e risultava dai pubblici registri che una cosa del genere non era mai stata fatta per nessuno.[45] Le vestali, del resto, gli procurarono molti fastidi; erano sotto la sua custodia — dal momento che ricopriva la carica di pontefice — e quindi era suo compito sorvegliarle. Un giorno venne a sapere che una di loro, nella città di Alba, era venuta meno ai suoi voti: la cosa era certa e, dal momento che il complice aveva confessato, Simmaco, a nome del collegio dei pontefici, si rivolse immediatamente al prefetto di Roma perché gli venisse consegnata la colpevole. Il prefetto, che molto probabilmente era un cristiano o un pagano indifferente, esitava; Simmaco, impaziente di punire il delitto, si stancò di tutti quei rinvii e dichiarò irosamente che avrebbe scritto al prefetto del pretorio.[46] Non sappiamo come si concluse l'episodio, né se il prefetto del pretorio si mostrò più sollecito del prefetto di Roma nella consegna della sventurata, ma possiamo star certi che se il buon Simmaco, il dolce Simmaco, fosse riuscito ad averla in suo potere, non avrebbe esitato a trattarla alla maniera dei suoi avi, facendola seppellire viva:

Tantum religio potuit suadere malorum!

Simmaco, come vediamo, era dunque pieno di zelo per la religione praticata dai suoi antenati. Rispettava con perfetta regolarità tutte le cerimonie del culto e credeva sinceramente che la salvezza di Roma dipendesse dai sacrifici offerti agli dèi. Quando vedeva gli eserciti romani sconfitti e i Germani penetrare nella Gallia e i Goti invadere l'Oriente, era persuaso che tutto ciò accadesse perché ci si era dimenticati di immolare qualche bue a Giove. «O dèi della patria — esclamava fra i gemiti —, perdonate le nostre colpevoli negligenze!».[47]

Non si può non rilevare, tuttavia, che la sua religiosità, per quanto sincera, avesse un carattere più tranquillo rispetto a quella di molti suoi contemporanei. Egli non provava alcun interesse per i culti stranieri e si manteneva fedele agli antichi dèi di Roma: almeno così risulta dalle sue opere. Simmaco, inoltre, può vantare il merito di non essere un intollerante. I suoi amici si annoverano in entrambi i campi contrapposti: ed egli li tratta tutti con la stessa cordialità. Anche quando scrive a coloro che condividono le sue opinioni, non si lascia mai sfug-

gire nessuna ingiuria contro gli altri. Quando annunciò a Pretestato il suo prossimo arrivo a Roma per l'esercizio delle funzioni pontificali, aggiunse di non aver voluto seguire l'esempio di coloro che si fanno sostituire: «Oggi — egli scrive — mancare ai doveri degli altari degli dèi non è altro che un modo per farsi corteggiare».[48] Questa, però, è appunto la frase più malevola che possiamo trovare in tutta la sua corrispondenza. Incontriamo poi, quasi una accanto all'altra, due lettere di raccomandazione: la prima a favore di un vescovo, la seconda a favore di un tesoriere dei pontefici; quelle due lettere sono scritte con lo stesso tono ed è evidente come Simmaco manifesti uguale benevolenza a entrambi i suoi protetti.[49] Proprio questa moderazione nei sentimenti, i modi garbati noti a tutti, fecero sì che Simmaco fosse la persona più adatta per compiere presso l'imperatore quel passo che rientrava nei desideri dei pagani. In una questione tanto delicata nessuno meglio di lui avrebbe avuto la possibilità di essere ascoltato; il Senato, così, dovette essere ben felice di poter incaricare quell'uomo del compito di parlare in suo nome.

A questo punto, tuttavia, dobbiamo affrontare preliminarmente una questione piuttosto importante: fino a qual punto — è stato chiesto — Simmaco aveva il diritto di presentarsi veramente come mandatario del Senato? La risposta non è facile, poiché ci troviamo di fronte ad affermazioni contrastanti. L'argomento principale adottato dall'imperatore per giustificare l'eliminazione dell'altare e della statua era quello secondo cui non sarebbe stato conveniente lasciare sotto gli occhi dei senatori che avevano abbracciato la nuova religione oggetti che avrebbero potuto ferire la loro fede. Questo argomento, come si può immaginare, sarebbe stato pienamente valido soltanto nel caso in cui fosse stato possibile dimostrare che i senatori di religione cristiana erano in numero piuttosto considerevole. Proprio per questo motivo sant'Ambrogio ripete più volte che nel Senato i cristiani costituiscono la maggioranza. Simmaco, tuttavia, lascia intendere il contrario nel momento in cui afferma, con sicurezza non minore, di parlare a nome del Senato. Chi dei due diceva la verità? A prima vista sembrerebbe che la ragione sia dalla parte di Simmaco: non può esservi alcun dubbio, infatti, che nel momento in cui egli si presenta al principe per portare i reclami del Senato sia stato ufficialmente designato dai suoi colleghi; sappiamo infatti che la scelta dei delegati che dovevano parlare all'imperatore era sempre preceduta da una discussione e da una votazione. Simmaco, dunque, non poteva non essere stato scelto dalla maggioranza del Senato. Si deve concludere necessariamente che, almeno quel giorno, la maggioranza era pagana: su questo punto non è possibile alcuna contestazione. Eppure sant'Ambrogio afferma che, nel momento in cui il Senato deliberò sulla questione non era al completo, poiché mancavano molti suoi membri: «Si trattava di cristiani che temevano qualche violenza».[50] Egli aggiunge poi che gli assenti hanno mandato una lettera di protesta al vescovo di Roma, della quale possederebbe una copia. A questo punto non si può negare che l'opinione di Simmaco e quella di sant'Ambrogio non fossero poi così contraddittorie come sembrerebbe a prima vista. Forse i cristiani costituivano davvero la maggioranza del Senato, come afferma categoricamente sant'Ambrogio, ma

quella maggioranza comprendeva molti indecisi, persone timorose e irresolute che temevano di compromettersi, e dal momento che costoro rimasero a casa proprio nel giorno in cui la loro presenza era necessaria per la difesa della loro fede, finirono col permettere che la minoranza pagana, più ferma e compatta, capeggiata dai personaggi più importanti, facesse il bello e il cattivo tempo; a queste persone dobbiamo poi aggiungere quelle di cui abbiamo parlato poco sopra, coloro cioè che pensavano che la Vittoria poteva essere interpretata come una innocente allegoria; poiché costoro non capivano per quale ragione bisognasse rimuovere quella statua dalla curia, probabilmente votarono a favore dei pagani. Fu probabilmente in questo modo che costoro raggiunsero la maggioranza quel giorno, prendendo così la risoluzione di inviare Simmaco all'imperatore per pregarlo di revocare il suo decreto.

Il senatore partì dunque per Milano, dove risiedeva la corte; ma il suo viaggio fu inutile. Graziano era stato avvertito dal papa Damaso delle richieste del Senato; l'imperatore aveva preso conoscenza della lettera dei senatori cristiani, che protestavano alquanto tardivamente contro l'iniziativa dei loro colleghi. Nonostante tutti gli sforzi per ottenere udienza, Simmaco non venne ricevuto e dovette così riprendere tristemente la strada di Roma.

L'anno seguente le cose cambiarono radicalmente. Innanzitutto va ricordato che in quell'anno si ebbero pessimi raccolti: in tutta l'Italia venne a mancare il grano e Roma fu colpita da carestia. I pagani, come si può immaginare, ne approfittarono per affermare che quella era una vendetta degli dèi. Ma il segno più evidente della collera celeste fu per loro il triste destino cui andò incontro quello stesso principe che si era mostrato tanto severo nei confronti della religione nazionale. Nell'estate dell'anno 383, Graziano verrà assassinato da uno dei suoi generali, Massimo, che si farà proclamare imperatore in Gallia.

La situazione era diventata nuovamente favorevole per il Senato. Il giovane fratello di Graziano, Valentiniano II, che teneva l'Italia, sentiva che il suo potere non era molto solido. Terrorizzato dalle disgrazie che avevano colpito la sua famiglia, minacciato da Massimo, era costretto a cercare l'appoggio di tutti. A Roma parve giunto il momento per rinnovare il tentativo frustrato l'anno precedente.[51] Simmaco, che in quel momento era prefetto della città, ritornò alla carica e, questa volta, poté farsi ricevere dall'imperatore. Nella sala del concistoro imperiale i consiglieri del principe, i magistrati, i generali, ascoltarono la lettura di quel rapporto (*relatio*) che fortunatamente si è conservato nel tempo, essendo stato introdotto nel decimo libro delle lettere di Simmaco, fra i documenti ufficiali della sua attività amministrativa.

IV

Cerchiamo di analizzare brevemente il contenuto essenziale di questo documento tanto celebre.

Simmaco non perde tempo, come di solito accadeva, in lunghi preamboli. Dedica soltanto qualche parola per ricordare l'ingiuria subita ad opera di malvagi che avevano costretto l'imperatore precedente a non

riceverlo, «perché essi sapevano bene che, qualora egli avesse potuto farsi ascoltare, avrebbe ottenuto giustizia». Quindi entra immediatamente nel vivo dell'argomento: «Quale uomo può essere tanto amico dei barbari da non rimpiangere l'altare della Vittoria? Noi possiamo solitamente vantare una capacità di previdenza, per quanto incerta, che permette di evitare ciò che può apparire di cattivo augurio. Cerchiamo allora, quantomeno, di rendere al nome della Vittoria quell'omaggio che rifiutiamo alla sua divinità. Ad essa voi dovete già molto, o principi;[52] e ben presto le dovrete ancora di più. Lasciamo che a detestare la sua potenza siano coloro che non hanno mai provato gli effetti del suo soccorso; ma voi che l'avete provato non rinunciate a una protezione che vi promette tanti trionfi. E poiché tutti desiderano e necessitano di quella protezione, perché allora rifiutare di restituirle il suo culto?... Dove potremo noi, ormai, prestare il giuramento di essere fedeli alle vostre leggi e di conformarci alla vostra parola? Come sarà possibile spaventare l'anima perfida con il timore religioso e impedirle di mentire nel momento in cui sarà domandata la sua testimonianza? So benissimo che in ogni cosa v'è la presenza di Dio, e che non esiste rifugio sicuro per lo spergiuro; ma so anche che nulla può trattenere una coscienza pronta a cedere quanto la presenza di un oggetto sacro. Quell'altare è la garanzia della concordia di tutti e della fedeltà di ciascuno».

Queste argomentazioni avevano un carattere ancora sentimentale, e come tali non potevano certo convincere un cristiano. Il vero argomento su cui l'oratore fonda la propria speranza è quello secondo cui l'antica religione ha dalla sua parte l'autorità del passato e il culto degli avi. Quella è anche la ragione per cui i conservatori del Senato hanno conferito a Simmaco il mandato di difendere l'antica fede. Sembra di udire la loro voce, quando il loro rappresentante afferma: «Fate in modo che noi, ormai vegliardi, possiamo trasmettere ai nostri figli quell'eredità che, ancora fanciulli, abbiamo ricevuto dai nostri padri». Il passato è talmente sacro che quei conservatori pensano di poter rifiutare persino agli imperatori il diritto di cambiarlo. «Sapete bene quanto non vi sia permesso toccare le usanze dei nostri padri, *vobis contra morem parentum intelligitis nihil licere*». Per un Senato che normalmente era tanto umile e ubbidiente, questa è un'affermazione certo molto fiera; ma quel coraggio gli derivava dalla profonda convinzione che la prosperità dell'impero dipendeva dalla conservazione dell'antica religione. «Chiediamo che venga ripristinato un culto che per lungo tempo ha fatto la fortuna di Roma». Soltanto quel culto, dunque, potrà rinnovare quella fortuna. In un consesso di uomini di Stato non hanno certamente importanza le discussioni teologiche. Le religioni vengono giudicate in base ai servizi che rendono; l'uomo si affeziona agli dèi soltanto dopo che essi hanno dimostrato la loro utilità (*utilitas quae maxime homini deos asserit*). «Dal momento che ogni causa prima è avvolta nelle nuvole, per quale segno potremo dunque riconoscere la divinità, se non in quel passato ricco di successi e di gloria? E se allora l'autorità della religione si fonda su un culto durato per un lungo susseguirsi di anni, conserviamo dunque la fede di tanti secoli; seguiamo i nostri padri, che per così lungo tempo hanno seguito i loro con gran-

de vantaggio». A questo punto l'oratore, per conferire maggior forza al suo discorso, finge che sia Roma stessa a prendere la parola: «Posso figurarmi che Roma stessa sia davanti a voi e parli con queste parole: O principi eccelsi, padri della patria, rispettate la tarda età che ho raggiunto accettando la legge sacra. Lasciatemi le antiche solennità; non ho mai avuto modo di pentirmene. Permettete, poiché sono libera, che io viva secondo le mie usanze. Quel culto ha fatto sì che tutto l'universo si sottoponesse alle mie leggi; quei sacrifici, quelle sante cerimonie hanno allontanato Annibale dalle mie mura e i Galli dal Campidoglio; la mia salvezza può essermi stata data, dunque, soltanto perché io venissi oltraggiata nella mia senilità? Qualunque cosa mi venga domandata, è troppo tardi. Non sarebbe forse una vergogna che io cambi alla mia età?».

Come possiamo immaginare, Simmaco non dimentica di lamentarsi per i decreti con cui Graziano aveva abolito gli emolumenti ai sacerdoti e aveva confiscato le rendite dei templi; come abbiamo visto, quello era stato il colpo più grave che mai fosse stato inferto al paganesimo. Nel momento in cui si scaglia contro quei decreti il suo accento si fa pressante, ardito, quasi violento; il suo tono e i suoi argomenti ricordano da vicino quelli degli oratori della destra — Maury o Cazalès — quando difenderanno, nel corso della Rivoluzione francese, i beni del clero di fronte all'Assemblea nazionale. Simmaco dichiara così che ciò che un principe ha dato non può essere ripreso da un altro: una spoliazione del genere non è autorizzata da nessuna legge; non è giusto rifiutare ai collegi sacerdotali il diritto di ricevere i lasciti che vengono loro donati; è criminale sottrarre loro i beni ricevuti in eredità e che sono di loro proprietà; soltanto i cattivi principi possono non rispettare la volontà dei morenti. «Dovremmo forse pensare — egli aggiunge — che la religione romana viene posta al di fuori del diritto romano? Quale nome dovremmo dare a questa usurpazione di fortune private che la legge vieta di colpire? Agli schiavi affrancati viene permesso di entrare in possesso dei beni ricevuti in eredità; neppure agli schiavi vengono contestati i benefici di un testamento in loro favore; e invece soltanto i ministri dei sacri misteri, e le nobili vergini di Vesta, vengono privati del diritto di ereditare! A cosa può servire che esse consacrino la loro castità alla salvezza della patria, sostengano l'eternità dell'impero invocando il soccorso del cielo, proteggano le vostre armi e le vostre aquile con la salutare influenza della loro virtù e pronuncino voti in favore di tutti i cittadini, se poi non permettiamo che esse godano neppure del diritto comune? Come potete permettere che, nel vostro impero, si guadagni di più al servizio degli uomini che non al servizio degli dèi?». Questo non è soltanto un odioso delitto, ma anche un errore di cui lo Stato subirà le conseguenze. «Per tutto ciò soffrirà anche la *res publica*, poiché la sua ingratitudine non le sarà di alcun giovamento». Tutti conoscono bene la carestia che ha appena colpito una parte del mondo, Simmaco ne conosce l'origine ed è molto felice di comunicarla: «Se la messe è venuta a mancare, non è colpa della terra, nulla dobbiamo rimproverare agli altri; non è stata la carie a distruggere il grano; né la zizzania a soffocare le erbe sane: è stato il sacrilegio a inaridire il suolo, *sacrilegio annus exaruit*». Gli dèi, così, hanno deciso di

vendicare i loro templi e i loro sacerdoti.

Durante il discorso Simmaco ha l'occasione di ripetere più volte la sua professione di fede: questo aspetto, a ragione, è stato messo in evidenza da molti. Bisogna riconoscere che su questo punto Simmaco trova accenti di un'alta ispirazione che forse avrebbe un po' sorpreso i credenti del tempo antico. Abbiamo già parlato di questo problema: ci riferiamo alla concezione elaborata dai pagani illuminati dell'epoca, i quali cercavano una sintesi tra le proprie convinzioni religiose e i grandi sistemi filosofici. Abbiamo già visto come quella concezione venisse utilizzata nelle loro polemiche con i cristiani e come essi pensassero di poter trovare in quel modo un punto di accordo fra i due diversi culti che permettesse loro, quantomeno, di tollerarsi a vicenda. Innanzitutto Simmaco afferma la legittimità della religione nazionale: «Ognuno ha le sue usanze, ognuno ha il suo culto. La Provvidenza divina (*mens divina*) assegna a ogni comunità protettori diversi. E come ogni mortale riceve un'anima alla sua nascita, così a ogni popolo vengono attribuiti geni particolari che regolano il suo destino». Secondo questo sistema teologico, gli dèi adorati da ciascuna nazione non sono altro che servitori o delegati della suprema divinità e in tal modo l'unità divina non viene compromessa dalla molteplicità degli dèi locali. Ma Simmaco si spinge più lontano: lascia capire che, in realtà, tutte le religioni si confondono, poiché non sarebbero altro che forme diverse di un unico sentimento. «Riconosciamo dunque — egli dice — che quell'Essere al quale si volgono le preghiere di tutti gli uomini è lo stesso per tutti. Tutti contempliamo gli stessi astri; abbiamo in comune un unico cielo; siamo all'interno dello stesso universo. Che importanza può avere la diversità delle strade che ognuno percorre alla ricerca della verità? Per svelare questo grande mistero non potrebbe mai essere sufficiente una sola via, *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*». Al momento di concludere, Simmaco si augura che il trono del giovane principe possa godere la protezione di tutti quegli dèi che egli ha cercato di conciliare e riunificare: «Possano tutte le religioni adoperare le loro forze segrete a vostro sostegno, e soprattutto quella che ha creato la grandezza dei vostri padri! E affinché possiate esserne difeso, permettete che noi ne pratichiamo il culto».

V

La relazione di Simmaco fu ascoltata con grande favore. Il consiglio imperiale comprendeva cristiani e pagani; tutti, senza distinzione di culto, furono d'accordo sulla giustezza di quelle richieste e sul fatto che bisognasse esaudirle. Soltanto l'imperatore si oppose. Valentiniano aveva solo quattordici anni ed è verosimile che l'impero venisse governato, in suo nome, dai consiglieri di corte. Egli delegava loro indubbiamente la direzione degli affari politici e militari; ma, per quanto concerneva le cose religiose, non subiva affatto la loro volontà. Non esitò così — dando ascolto alla voce della sua fede — a pronunciarsi contro l'opinione generale, con una fermezza che gli era sconosciuta. Rimproverò ai cristiani la loro debolezza e rispose con determinazione ai pa-

gani che non avrebbe mai ripristinato ciò che suo fratello aveva soppresso.

I cristiani, certamente, potevano temere che egli cambiasse opinione e che il Senato, col sostegno di tutti gli uomini politici dell'impero, alla fine sarebbe riuscito a piegare la resistenza di quel ragazzo. Fu a questo punto che, per aiutare il principe a mantenere ferme le sue risoluzioni, per impedirgli di cedere alle richieste dei pagani che erano state espresse con tanta eloquenza e venivano appoggiate da un partito così potente, sant'Ambrogio decise di entrare in campo.

Tutti conoscono la storia del vescovo di Milano. È noto come egli discendesse da una delle grandi famiglie di Roma, quella degli Aurelii: era la stessa famiglia alla quale apparteneva Simmaco; i due avversari di quel grande dibattito, così, erano anche parenti. Figlio di un prefetto delle Gallie, sant'Ambrogio era stato nominato, fin da giovane, governatore dell'Italia settentrionale e con quell'incarico si era messo in luce per il suo senso di giustizia, il disinteresse, il carattere risoluto e la chiarezza delle convinzioni. L'impero contava su quell'uomo per compiti ben più elevati quando, quasi per un evento accidentale, egli decise di entrare nella Chiesa. Dal momento che era morto il loro vescovo, gli abitanti di Milano non riuscivano a trovare un accordo per la scelta del successore. C'era grande animosità tra i fedeli, tanto che un giorno stavano per venire alle mani: a questo punto il governatore, Ambrogio, si presentò nell'assemblea per cercare di ristabilire l'ordine. Pronunciò parole tanto ferme e nello stesso tempo amorevoli che tutti i presenti ne furono incantati. Una voce si alzò esclamando: «Sia lui il nostro vescovo!». Quell'invocazione venne ripetuta da tutti. Dopo qualche momento di esitazione, Ambrogio cedette e quella decisione popolare trovò conferma nel plauso di tutta la cristianità. «Coraggio, uomo di Dio — gli scrisse san Basilio —, lo stesso Signore vi ha scelto fra i giudici della terra affinché voi sediate sulla cattedra degli apostoli: venite, dunque, per combattere la giusta battaglia!». Per quella lotta Ambrogio era già meravigliosamente preparato, grazie proprio alla vita che aveva condotto fino a quel momento. Non usciva da un chiostro, dove solitamente si fa un cattivo apprendistato della vita; aveva imparato cos'era il mondo vivendo nel mondo; conosceva le cose perché le aveva praticate. Apparteneva alla razza dei grandi amministratori dell'impero, uomini severi e saggi, nutriti delle grandi massime del diritto antico, rispettosi dell'autorità, amanti dell'ordine. Nel governo della Chiesa porterà la stessa chiarezza di vedute, quella determinazione, quel senso della realtà e della vita che aveva imparato nelle amministrazioni delle province. Era il degno avversario di Simmaco: le due religioni che si disputavano l'impero stavano dunque per darsi battaglia attraverso le persone dei loro due più illustri rappresentanti.

Fin dal momento in cui venne a conoscenza dell'iniziativa del Senato e del fatto che per poco non ottenesse successo, Ambrogio si affrettò a scrivere una prima lettera di protesta, nella quale non poteva peraltro rispondere dettagliatamente agli argomenti del prefetto di Roma dal momento che non li conosceva ancora. Si accontentava di ricordare al principe il suo dovere usando, per l'occasione, termini energici e imperiosi. Dichiarava di essere, certamente, un suddito sottomesso

e tuttavia non nascondeva di sentirsi come l'interprete di un potere superiore a quello dei re. «Tutti coloro che vivono sotto la dominazione romana — affermava — servono l'imperatore; ma l'imperatore deve egli stesso servire il Dio onnipotente». Dal momento che sentiva di parlare a nome di quel Signore sovrano, non assumeva un atteggiamento di preghiera ma di comando; non implorava, ma minacciava: «Potete esser certo che, nel caso prendiate una decisione contro di noi, i vescovi non l'accetteranno. Potete andare nelle chiese; non troverete nessun prete a ricevervi, oppure ne troverete alcuni che vi sbarreranno il passo. Che cosa risponderete loro quando vi diranno: "L'altare di Dio rifiuta i vostri doni, poiché voi avete ripristinato l'altare degli idoli?"». È quanto egli stesso aveva fatto — ricordiamo — sulla porta della chiesa di Milano allorquando, dopo il massacro di Tessalonica, rifiutò l'accesso a Teodosio.

Dopo che ebbe ricevuto, come chiedeva, il testo della richiesta di Simmaco, poté rispondere ampiamente. Quella risposta è molto lunga, più lunga del testo dell'avversario: nonostante qualche prolissità e confusione, si tratta di una replica sapiente e concisa, molto vivace e spesso sorretta dall'eloquenza. Senza pretendere di seguire alla lettera un'argomentazione che non sempre è consequenziale, mi accontenterò di riassumere i ragionamenti che sant'Ambrogio contrappone al suo avversario.

Si tratta, spesso, di semplici facezie. Simmaco pretende, ad esempio, che Roma debba vedere ripristinata una religione sotto il cui dominio essa sarebbe stata sempre vittoriosa, una religione che l'avrebbe salvata dai Galli e da Annibale. Ma resta il fatto che i Galli hanno bruciato Roma; e se è vero che non hanno preso il Campidoglio, il merito non va attribuito al grande Giove, bensì a un'oca: *Ubi tunc erat Iupiter? an in ansere loquebatur*? Si dice poi che gli dèi avrebbero protetto Roma contro Annibale; bisognerebbe riconoscere però, anche ammettendo per vero il loro aiuto in questo caso, che essi sono intervenuti di malagrazia e non hanno dimostrato molta diligenza. Perché poi, per manifestare la loro presenza, hanno aspettato che si arrivasse alla battaglia di Canne? Quanto sangue avrebbero risparmiato se si fossero decisi un po' più in fretta! D'altro canto non si può dimenticare che Cartagine era pagana quanto Roma, adorava gli stessi dèi e aveva, quindi, un identico diritto alla loro protezione. Bisogna scegliere: se si vuol pretendere che quegli dèi siano stati i vincitori assieme ai Romani, è allora impossibile negare che siano stati anche sconfitti assieme ai Cartaginesi. Infine Ambrogio crede di dover contrapporre alla famosa retorica di Simmaco, che aveva suscitato echi tanto favorevoli, la propria retorica; anch'egli, quindi, decide di lasciar parlare la stessa Roma, ma naturalmente in modo del tutto diverso. «A che cosa mi serve — dice la città rivolta ai Romani — venir ricoperta di sangue ogni giorno, a causa dello sterile sacrificio di tanti animali? La Vittoria non si può trovare nelle viscere delle vittime, ma nel valore dei guerrieri... Perché dovreste richiamarmi incessantemente alla fede dei nostri padri? Io odio il culto di Nerone. Riprovo i miei errori del passato e se nella mia vecchiaia debbo cambiare insieme al mondo intero, non arrossisco di questo fatto. Non c'è da vergognarsi quando si decide di scegliere un par-

tito migliore; non è mai troppo tardi per imparare».

Simmaco, come ricordiamo, aveva cercato di commuovere parlando della sorte delle vestali; si era soffermato teneramente «su queste nobili fanciulle che consacrano la loro verginità alla salvezza dello Stato e, grazie alle loro virtù, attirano il soccorso del cielo sulle armi dell'imperatore». Sant'Ambrogio pensa che occorra ridimensionare notevolmente tutti quegli elogi. Innanzitutto osserva che le vestali sono soltanto sette: non ci vuole molto a trovare in tutto l'impero sette ragazze che facciano voto di castità e rinuncino alle gioie della famiglia per dedicarsi al culto degli dèi! D'altro canto bisogna ricordare che la loro rinuncia non è totale e i loro voti non sono perpetui. Una volta entrate, all'età di dieci anni, al servizio di Vesta, esse debbono rimanervi per trent'anni; trascorso questo periodo di tempo sono libere e possono sposarsi. «Che bella religione! — esclama sant'Ambrogio —; si ordina alle giovani di mantenere la castità e si permette alle vecchie l'impudicizia!». Senza contare, poi, che non ci si fida molto della loro virtù, dal momento che si sente il bisogno di spaventarle con minacce terribili per costringerle ad adempiere il loro dovere: debbono restare caste a pena di essere seppellite vive. Sant'Ambrogio pensa che «non è una grande onestà quella che si ottiene col timore». Infine, se da un lato le colpevoli vengono punite severamente, dall'altro quelle che si comportano bene vengono ricolmate di onori e privilegi. Nel loro palazzo, al foro, conducono una vita sontuosa; vengono portate a spasso per Roma su magnifiche carrozze; quando compaiono in pubblico, sono sempre abbigliate con abiti di porpora e con bendelle d'oro. Tutti si alzano al loro passaggio; ovunque hanno riservati i posti migliori, anche al teatro e al circo. A queste sacerdotesse di Vesta, tanto ricche e onorate, sant'Ambrogio contrappone le vergini cristiane. Queste si impegnano per tutta la vita e mantengono con fedeltà il loro voto per quanto siano lasciate libere di violarlo; non sono soltanto sette, come le vestali; riempiono le città, popolano i luoghi deserti. Per consacrarsi a Dio non hanno bisogno di ricchezze e privilegi; al contrario, sono attratte proprio dalle miserie e dalle privazioni. Vestono l'abito di bigello, si nutrono peggio delle schiave, occupano i posti di lavoro più umili. Accanto a quelle donne di grande famiglia, virtuose per paura o per ambizione, e che costituiscono l'aristocrazia della verginità, le altre formano quella che sant'Ambrogio chiama «la plebe del pudore» (*videte plebem pudoris!*).

Possiamo bene immaginare come, con una simile opinione sulle vestali, sant'Ambrogio non possa accettare che il cielo si sia preso tanta pena nel vendicarle. Rifiuta così di credere che la carestia degli anni precedenti sia stata inflitta all'impero come punizione per i decreti di Graziano; e l'argomento principale che addurrà sarà proprio il fatto che quella carestia è finita e dopo un'annata sterile ne è seguita un'altra benedetta dal cielo.

Mai si erano visti raccolti più belli, eppure i decreti sono sempre in vigore, i sacerdoti continuano a non ricevere il salario, i beni dei templi non sono stati loro restituiti e il Senato continua a chiedere il ripristino dell'altare della Vittoria! Ma se proprio si vuole insistere che la carestia fosse un indizio di collera degli dèi, bisogna allora riconoscere che l'abbondante raccolto successivo è la dimostrazione che essi si

sono placati e non domandano più alcuna soddisfazione.

Fin qui sant'Ambrogio si è servito degli argomenti usuali fra gli apologisti. Quelle battute talvolta leggere, talaltra più profonde di cui si serve tanto volentieri, erano frequenti tra i polemisti cristiani e potremmo ricercarne i modelli. Esiste però in sant'Ambrogio un argomento del tutto originale. La discussione lo porta a sostenere princìpi che la Chiesa, in seguito, non accoglierà sempre volentieri: quei concetti, del resto, ci sorprendono non poco sulla bocca di un vescovo. Abbiamo visto che Simmaco si presentava come l'uomo del passato; voleva rimanere fedele alle antiche credenze; considerava un delitto cambiare anche di poco le vecchie usanze; naturalmente sant'Ambrogio difende l'opinione opposta. Il passato non è il suo ideale; crede che nulla sia perfetto alla sua nascita e che tutto possa migliorare col passare del tempo. E se tanto dispiacciono i cambiamenti, se il ritorno all'indietro diventa una legge, perché allora fermarsi lungo il cammino? Bisognerebbe avere il coraggio di andare fino in fondo, ritornare alle origini del mondo, alla barbarie, al caos; bisognerebbe preferire alle arti del nostro tempo, al benessere di cui godiamo, alle conoscenze che abbiamo acquisito, il tempo in cui l'uomo non sapeva neppure costruirsi una casa né seminare i campi, quando viveva sotto gli alberi e si nutriva con le ghiande delle querce; bisognerebbe addirittura, per seguire coerentemente la propria logica, risalire ancora più indietro, fino all'epoca in cui non esisteva ancora la luce e l'universo era immerso nelle tenebre. Siamo soliti pensare che la nascita del sole sia stato il primo dono della creazione; ma, a seguire i ragionamenti di Simmaco, questo è stato il primo passo verso la decadenza. Con questo genere di ragionamenti sottili e sorprendenti, sant'Ambrogio vuole arrivare alla conclusione che non bisogna condannare senza appello qualunque innovazione, e che è necessario, quindi, prepararsi all'innovazione più grande di tutte, l'avvento del cristianesimo. «Il mondo — egli afferma —, dopo aver a lungo errato, ha cambiato strada, per poter raggiungere la maturità e la perfezione: coloro che si lamentano di questo fatto abbiano il coraggio di accusare la messe perché non matura fin dal primo giorno, oppure rimproverino l'albero della vite perché ci fa aspettare fino all'autunno e mettano sotto accusa l'olivo perché è l'ultimo albero dell'anno a dare i suoi frutti!». Il ragionamento si conclude nei seguenti termini: «Non è forse vero che col passare del tempo tutto si perfeziona? Non è all'alba che il sole si manifesta in tutto il suo splendore; solo col passare delle ore irraggia tutta la sua luce e trasmette tutto il suo calore». È una formulazione perfetta della teoria del progresso: questa volta la Chiesa invoca quella teoria a suo vantaggio; ma una volta che la filosofia del XVIII secolo rivolgerà quella stessa teoria contro la Chiesa, questa proverà grande diffidenza nei suoi confronti e la combatterà come un errore colpevole.

Merita molta attenzione anche un'altra opinione espressa da sant'Ambrogio. Simmaco aveva sostenuto che era dovere dello Stato pagare i sacerdoti. Infatti, dal momento che lo Stato e la religione sono indissolubilmente legati, i sacerdoti diventano funzionari come gli altri e hanno diritto allo stesso trattamento. Simmaco non riesce dunque a capire per quale ragione il Tesoro dello Stato abbia cessato improvvisamen-

te di retribuire i loro servizi. Sant'Ambrogio gli risponde che, dopotutto, il paganesimo viene trattato adesso come tutte le altre religioni dell'impero e che i preti cristiani non ricevono alcun salario, le chiese non hanno diritto, allo stesso modo dei templi, di accettare le eredità; anzi — egli sostiene — nei confronti delle chiese cristiane si mostra maggiore severità e lo Stato è molto più attento a impedire il loro arricchimento. «Se una vedova cristiana lascia le sue fortune ai sacerdoti dei templi, il testamento è valido;[53] ma è nullo, se essa le lascia ai ministri del suo Dio». Questa è un'ingiustizia, ma sant'Ambrogio non se ne lamenta: «È meglio, secondo me, che noi siamo poveri di denaro e ricchi di grazie divine». Egli mostra così tutta la sua fierezza nel contrapporre a quel culto salariato (*religio mendicans*) — come già lo chiamava Tertulliano —, che confessa la propria impotenza quando dichiara di non poter vivere senza l'aiuto dello Stato e tende la mano al pubblico erario, la crescita meravigliosa della Chiesa di Cristo, che si è sviluppata senza far ricorso al potere, anzi suo malgrado e non ha bisogno della sua generosità per vivere. «Mentre noi ricaviamo la gloria dal sangue che abbiamo versato, essi sono sensibili soltanto al denaro che è stato loro tolto. La povertà per noi è un onore, per loro un oltraggio. Noi pensiamo che gli imperatori ci hanno onorato dei loro più grandi benefici nei momenti in cui ordinavano di picchiarci e di ucciderci; Dio ha fatto sì che quello che essi consideravano un supplizio fosse per noi una ricompensa. Noi siamo cresciuti attraverso i castighi, le miserie, la morte. Ma essi — guardate i loro nobili sentimenti — confessano che la loro religione non può vivere se non viene pagata dallo Stato». È evidente come per sant'Ambrogio — senza che lo dica esplicitamente — la Chiesa migliore sia una Chiesa indipendente, autosufficiente, che non debba chiedere l'elemosina a nessuno; egli pensa che la Chiesa non debba porsi sotto la protezione dello Stato, accettando il suo denaro, e teme, evidentemente, che in tal modo debba pagare quella ricchezza a prezzo della sua libertà.

VI

Questo discorso fece cambiare opinione al consiglio. La stessa unanimità che si era verificata in un primo tempo a favore di Simmaco sarà adesso in favore di sant'Ambrogio: questi riferisce come gli stessi membri del consiglio di fede pagana approvassero le sue idee con convinzione uguale a quella degli altri. Fu deciso dunque che i decreti di Graziano sarebbero stati mantenuti. Il Senato non si dette certo per vinto; rinnovò più volte le sue lamentele. Durante il regno dell'usurpatore Eugenio, per un momento, credette di vincere, grazie al credito di cui godeva Flaviano presso il nuovo principe;[54] ma quel successo durò per brevissimo tempo e la vittoria di Teodoro toglierà definitivamente ogni speranza al Senato. Sant'Ambrogio, dunque, uscirà vittorioso agli occhi dei suoi contemporanei. Meno certa sembra essere quella vittoria dinanzi ai posteri.

Oggi, infatti, sembra che l'opinione prevalente sia in favore di Simmaco. Costui, prima di tutto, rappresenta i vinti. Esistono persone che

stanno sempre dalla parte dei più forti: sono la maggioranza; ma esistono anche altre persone che considerano come loro principio inviolabile la necessità di schierarsi per i più deboli. Questo comportamento è più nobile, anche se spesso è altrettanto poco ragionevole del primo. Noi pensiamo che occorra schierarsi dalla parte dei giusti. La relazione di Simmaco ha il grande merito di essere piacevole a leggersi; costituisce l'opera migliore di quell'autore, la sola che ci permetta di conoscere la grande reputazione di cui egli godeva al suo tempo. Non potevamo attenderci nulla di simile, conoscendo soltanto la faticosa stringatezza delle sue lettere e le declamazioni ampollose contenute nei suoi panegirici. Evidentemente, in questo caso, egli è stato aiutato dalla grande passione religiosa; difende una causa per lui cara: come direbbe Catone, il cuore lo ha reso eloquente. Forse, questa volta, è stato molto eloquente proprio perché non sentiva nessun bisogno di esserlo. Non intendeva comporre un'arringa, ma semplicemente una relazione, colui che parlava non era il grande oratore ma il prefetto di Roma che intendeva esporre un problema al principe. Questo genere letterario non richiede quei pensieri brillanti, quei voli di fantasia, quell'ampio fraseggiare che, invece, stanno perfettamente al loro posto nei discorsi retorici; esso esige semplicemente un tono severo, ragionamenti serrati, capacità logiche e chiarezza. Simmaco conosceva troppo bene le regole della retorica per non applicarle scrupolosamente; questa volta, però, l'applicazione di quelle regole è stata particolarmente felice: egli è riuscito a esprimersi con semplicità maggiore, a non perdersi nelle grandi frasi e a dire proprio ciò che sentiva. Sant'Ambrogio, evidentemente, non sa scrivere bene quanto lui. Nonostante tutto il loro genio, i padri della Chiesa, come scrittori, hanno sempre manifestato questo genere di inferiorità e di imperfezione. Quando scrivono, diffidano troppo dell'arte ed hanno troppa fiducia nella Provvidenza. Nel momento in cui si occupano delle grandi questioni religiose, sembra loro troppo futile doversi occupare anche di parole e di grammatica sono portati a credere che Dio saprà toccare i cuori senza bisogno dell'intervento umano. Aggiungerò che essi, quasi tutti, sono stati influenzati negativamente dall'abitudine di pronunciare sermoni. Il pulpito certo, è stato all'origine della grande potenza del cristianesimo: gli ha permesso di dominare il mondo. Ma capita troppo spesso che l'abitudine alla parola improvvisata renda impotenti di fronte alla parola scritta. Lo stesso oratore che riesce a trovare di getto, sull'onda dell'improvvisazione, la parola o l'immagine adatta a colpire la fantasia dei presenti, quando prende la penna spesso si blocca, esita, non riesce ad andare avanti. Le sue espressioni diventano scolorite, le frasi prolisse finisce col trasferire in ciò che scrive tutte le lungaggini e le ripetizioni che sono invece comprensibili e anche necessarie quando si parla a un pubblico ignorante o distratto. Bisogna ammettere che questa influenza importuna del sermone si fa sentire anche fra i maestri dell'eloquenza cristiana, sant'Ambrogio e sant'Agostino; negli altri, poi, quell'influenza rende del tutto insopportabile lo studio delle loro opere, nonostante tutti i grandi pensieri e i nobili sentimenti che possano contenere. Fin dal primo giorno, dunque, tutti i letterati dal gusto delicato furono colpiti favorevolmente dal rapporto di Simmaco; esso parve tal

mente superiore a quello dell'avversario che, circa vent'anni più tardi, il poeta Prudenzio avvertirà il bisogno di riprendere gli argomenti di sant'Ambrogio e tradurli in versi, in modo che acquistassero maggior forza di convinzione.

Quel dibattito, tuttavia, non era certamente un concorso di belle parole; il problema che si discuteva di fronte all'imperatore era troppo serio perché si dovesse attribuire eccessiva importanza all'eloquenza. Dovremo far nostro, dunque, il consiglio che lo stesso sant'Ambrogio dava a Valentiniano, quando gli diceva «di non soffermarsi sulle grazie del discorso, ma di cercare di andare al fondo delle cose». Cerchiamo dunque di capire da quale parte si trovassero, in quella grande lotta, la giustizia e il diritto. Se leggiamo Simmaco un po' superficialmente e prestiamo troppa attenzione alla vivacità delle sue rimostranze, abbiamo l'impressione che egli sia un campione della tolleranza: questa è infatti la sua pretesa e sant'Ambrogio riesce a confutarla con sarcasmo e finezza. Il vescovo di Milano ricorda come i pagani non abbiano sempre manifestato quei bei sentimenti che esprimono da quando non sono più i padroni. «È un po' tardi parlare oggi di giustizia e invocare l'equità. Dov'era la loro tolleranza quando saccheggiavano le chiese, uccidevano i fedeli, rifiutavano ai nostri morti le consolazioni della sepoltura? Averli costretti a biasimare i loro avi è l'ultima vittoria del cristianesimo». Egli non ha difficoltà a dimostrare, inoltre, che i cristiani non imitano certo il loro esempio e non restituiscono loro gli stessi trattamenti che essi avevano inflitto ai cristiani. La verità è che i pagani non possono dirsi perseguitati, dal momento che vengono lasciati liberi di celebrare il loro culto come vogliono. «A Roma l'incenso brucia sugli altari, i bagni, le piazze, i portici sono tutti occupati dalle statue degli dèi». Che cosa vogliono di più? È vero che lo Stato non paga più gli emolumenti ai loro sacerdoti; ma sono mai stati pagati i ministri degli altri culti? L'essere ricondotti alla condizione di tutti significa veramente essere perseguitati? È vero, i beni dei templi sono stati confiscati; ma quale uso essi ne avevano fatto? «Provino essi a contare davanti a voi — dice sant'Ambrogio — gli schiavi che hanno liberato, i poveri che hanno nutrito, gli esiliati che hanno aiutato a vivere con il loro soccorso!». Poteva aggiungere che una religione così intimamente legata allo Stato — qual era il paganesimo —, e che si gloria di quel fatto, non deve meravigliarsi troppo se il principe si comporta poi come il suo padrone e decide di disporre dei suoi beni quando ne ha bisogno. Restava poi quel grande delitto che era la rimozione dell'altare della Vittoria. Su questo punto, soprattutto, è interessante riferire la risposta di sant'Ambrogio. Simmaco aveva accusato quella decisione di essere un atto d'intolleranza: sant'Ambrogio dimostra che era assolutamente conforme all'equità; anzi era un provvedimento che poteva considerarsi favorevole alla libertà dei culti. È forse giusto che i senatori cristiani siano costretti ad assistere a cerimonie per le quali provano orrore? Per quale motivo si vorrebbe forzarli in quel senso, se non per renderli complici? «Sembra di udire le parole di trionfo dei loro nemici: hanno un bel dire, ma il fumo dei nostri sacrifici ferirà i loro occhi, le loro orecchie dovranno udire le canzoni dei nostri musici, la cenere delle nostre vittime penetrerà nelle loro strozze, l'incenso pro-

fumerà le loro narici; invano volgeranno la testa, le fiamme sacre coloreranno i loro volti!». Dal momento che nessuno trascina i pagani agli altari di Cristo, almeno si può pretendere che essi non obblighino i cristiani a frequentare gli altari degli dèi.

In realtà non si può dire che Simmaco domandi la tolleranza: il suo culto non era ancora oggetto di persecuzione; ciò che egli chiede è il potere. È vero che in uno dei passi più belli della sua relazione egli sostiene che tutte le religioni hanno un contenuto di fondo comune e che sotto nomi diversi esse adorano lo stesso Dio: queste affermazioni sembrerebbero comportare la conseguenza che tutte le religioni hanno gli stessi diritti e che Simmaco vorrebbe vederle trattate tutte con uguale benevolenza; ma accanto a queste larghe vedute, che testimoniano nel loro autore la mancanza di pregiudizi, e colpiscono in particolare il nostro dilettantismo religioso, sono presenti altre idee che portano a conclusioni opposte. Egli afferma che ogni nazione ha le sue divinità particolari, che le sono state attribuite dalla divinità suprema come salvaguardia e protezione contro i pericoli. Ma se veramente gli dèi di ogni comunità sono inseparabili da essa — come egli afferma — così come l'anima è inseparabile dal corpo, allora, evidentemente, tutti i cittadini hanno il dovere di seguire quel culto. Quella che egli intende istituire è una religione di Stato. Ma sappiamo tutti come ogni religione di Stato sia inevitabilmente condannata all'intolleranza.

Capitolo 16

LA *CITTÀ DI DIO* DI SANT'AGOSTINO

I

Nel momento in cui Valentiniano II rifiutava di ripristinare l'altare della Vittoria e di restituire ai templi i loro beni, già da cinque anni regnava a Costantinopoli il principe che avrebbe determinato la definitiva sconfitta del paganesimo. Graziano, dopo la morte dello zio Valente, sconfitto e ucciso dai Goti, aveva posto alla testa dell'impero d'Oriente il suo migliore generale, Teodosio (379). Come si poteva immaginare, un principe tanto religioso avrebbe scelto come collega, inevitabilmente, un ortodosso inflessibile. Teodosio infatti si attribuirà la missione di ristabilire l'unità religiosa nell'impero o meglio, per usare le sue parole, «di far sì che tutti adorino il nome del Dio sovrano».[1] Si pose all'opera senza indugio e due anni dopo la sua incoronazione, non appena ebbe sconfitto i Goti, incominciò la sua campagna religiosa.

Per prima cosa attacca gli eretici. Il suo predecessore Valente aveva favorito gli ariani, che si erano propagati per tutto l'Oriente. Teodosio porta loro un attacco frontale, dichiarando fin da subito «che egli desidera che tutti i suoi popoli seguano la religione che viene praticata dal vescovo di Roma, Damaso, e da Pietro d'Alessandria».[2] I sudditi sono avvertiti. E affinché imparino bene da quale parte si trova l'ortodossia, egli non si perde in definizioni dogmatiche; cita nomi propri, in modo che non ci siano equivoci e tutto sia più chiaro. La lotta che allora cominciava contro l'eresia proseguirà ininterrottamente sotto Teodosio e i suoi successori: verranno emanate leggi sempre più severe, fino a quella di Teodosio II, il quale, nel 423, metterà fuori legge ventidue sette contemporaneamente.[3]

Dopo gli eretici è la volta dei pagani. Contro di loro la guerra verrà condotta con notevole coerenza. Senza troppa fretta saranno emanati via via nuovi regolamenti e gli attacchi verranno uno dopo l'altro. Nel 381 fu promulgata una prima legge, ancora timida e incerta, che puniva i sacrifici, compiuti sia di notte che di giorno, quando avessero il fine di conoscere l'avvenire. «Bisogna onorare Dio — diceva l'imperatore — con preghiere adeguate e non oltraggiarlo con atti sacrileghi».[4] Quattro anni più tardi (385), riprenderà la sua campagna antipagana e promulgherà una nuova legge che affermerà pressappoco le stesse cose, ma in termini più minacciosi. Vieterà che si facciano sacrifici «per

cercare nel fegato e nelle viscere delle vittime le speranze di fortuna nell'avvenire e per scoprire avvenimenti futuri con pratiche esecrabili».[5] Quelle leggi erano piuttosto oscure; impedivano i sacrifici in modo totale, oppure soltanto quelli collegati a riti magici? Non è chiaro; ma possiamo star certi che quelle leggi furono applicate quasi ovunque adottandone l'interpretazione più rigida. Libanio, nel suo discorso *Sui templi*, che probabilmente risale a quest'epoca,[6] afferma «che la legge tollera il fuoco e l'incenso». Da questa frase si potrebbe pensare che non fosse permesso immolare le vittime. Ma questa pratica restava molto diffusa e Libanio rivela il fatto all'imperatore con un'imprudenza molto ingenua: ci si riuniva col pretesto di un pranzo in comune e si mangiava tutti insieme la bestia immolata, invocando a bassa voce il dio al quale era dedicata la festa. Libanio ci fa sapere inoltre che non solo i decreti del principe venivano applicati alla lettera e in tutto il loro vigore, ma che spesso gli esecutori andavano molto più lontano. Racconta che «gli uomini neri (si riferisce ai monaci), che hanno abbandonato il lavoro dei campi per mettersi, come essi dicono, in relazione con il creatore dell'universo sulle montagne», discendono a valle e con la loro predicazione eccitano gli animi degli esaltati e degli impazienti, e tutti insieme, allora, si scagliano sui templi per distruggerli. I vescovi li incoraggiano, le autorità pubbliche li lasciano fare; Libanio si rivolge all'imperatore per cercare di fermare questi fanatici. È interessante osservare come egli, per difendere la sua religione, faccia ricorso agli stessi argomenti di cui si servivano gli apologisti cristiani in circostanze analoghe. Come già aveva fatto Lattanzio, anch'egli sostiene di fronte al principe che i nemici degli dèi finiscono sempre male e che, ad esempio, la stirpe di Costantino è scomparsa dalla faccia della terra; come già era accaduto a Melitone e Giustino quando scrissero a Marco Aurelio, anche Libanio non vuole credere che il saggio Teodosio abbia ordinato le ingiustizie che vengono commesse in suo nome: «Tu non ci perseguiti — gli dice con incredibile fiducia — più di quanto Giuliano non abbia perseguitato coloro che praticavano un culto diverso dal suo»; la colpa, dunque, è di coloro che eseguono male gli ordini del principe. Ma non tarderà a dover riconoscere che Teodosio era il vero colpevole, che coloro che perseguivano la rovina completa della vecchia religione non avevano nulla da temere e che anche nei momenti in cui andavano al di là dei suoi ordini formali si conformavano, in realtà, ai suoi desideri segreti.

Fino a quel momento il paganesimo era stato seriamente attaccato soltanto nelle regioni che si trovavano sotto il regno di Teodosio, cioè nell'Oriente; l'Occidente continuava a vivere, bene o male, sotto il regime che era stato istituito da Valentiniano I, regime che non era stato seriamente compromesso dai decreti di Graziano. Ma nel 391 il giovane imperatore Valentiniano II decise di sopprimere, d'un sol colpo, la religione pagana; proibisce in modo assoluto che si compiano sacrifici, che si possa entrare nei templi e adorare le statue.[7] L'anno seguente, Teodosio riprenderà la legge di Valentiniano ampliandone la portata; stavolta appare evidente come egli non intenda lasciare alcuno spazio all'equivoco e voglia dare l'ultimo colpo al nemico. La legge, innanzitutto, riguarda tutti;[8] il suo campo di applicazione viene esteso a tut-

ti i paesi dell'impero senza eccezione alcuna;[9] quella legge vieta tutte le pratiche religiose di qualunque genere. Non soltanto è proibito immolare vittime e consultare le loro viscere, anche per motivi non molto importanti, ma pure accendere fuochi, bruciare incenso, appendere ghirlande di fiori in onore degli dèi. La legge non si accontenta soltanto di far chiudere i templi delle città, ma mette sotto sorveglianza anche le campagne; non permette che vengano intrecciate bendelle sui rami degli alberi, oppure che vengano innalzati altari con baldacchini fronzuti; quella legge entra nella vita privata, penetra all'interno della casa, che per l'antico Romano era un luogo sacro, e proibisce che si accenda il focolare per onorare i lari e che le primizie vengano bruciate in onore dei penati oppure, ancora, che venga offerto il vino al genio: «Ogni casa dove bruciasse l'incenso verrà confiscata». Nulla viene dimenticato, come si può vedere: la proscrizione è completa; il vecchio paganesimo deve soltanto morire.

Ma non morirà subito. Lo stesso anno in cui fu emanata quella terribile legge un pagano, il conte Arbogasto, si ribellò contro Valentiniano II, lo uccise e pose al suo posto un cattolico dalla fede molto tiepida, il retore Eugenio. Questo movimento di riscossa trasse molta forza dall'adesione dell'uomo più in vista fra i pagani di Roma, Flaviano, che era diventato uno dei capi dell'insurrezione, e che tenterà di approfittarne per restituire alla sua religione tutta l'antica potenza. Ma Teodosio fu ancora una volta vittorioso e il suo trionfo coinciderà con quello del cristianesimo. E poiché in quel momento l'impero si trovava sotto il dominio di un solo uomo, la sua legge verrà imposta ovunque e applicata con grande severità. I pagani di Roma che si erano compromessi assieme a Flaviano perdettero i loro privilegi; i templi furono chiusi a Roma come altrove; e san Gerolamo esprime la sua gioia dicendo «che il Campidoglio è deserto, la polvere copre gli ornamenti d'oro, gli dèi nelle loro nicchie hanno per compagni soltanto i gufi».[10]

Ma se quelle leggi venivano eseguite alla lettera nelle grandi città, sulle quali l'imperatore aveva un controllo immediato, è probabile che nelle regioni più lontane, che sfuggivano alla sorveglianza del principe, e dove i magistrati erano spesso pagani, non fosse difficile eluderle: soprattutto le campagne sfuggivano al controllo delle autorità. In molti luoghi i contadini, riuniti attorno al tempio — che, secondo l'espressione usata da Libanio, era l'anima del villaggio, così come oggi capita per le chiese —, continuavano a pregare i loro dèi e a celebrare il loro culto. Per vincere quell'ostinazione, i successori di Teodosio dovettero più di una volta ripetere i vecchi editti o promulgarne di nuovi. La vecchia religione scompariva molto lentamente, a poco a poco: solo trent'anni dopo la pubblicazione della legge che la sopprimeva totalmente Teodosio II potrà affermare che nell'impero non esistevano più pagani.[11]

Eppure dovevano esisterne ancora molti, dal momento che proprio in quel periodo sant'Agostino scriverà la *Città di Dio*, opera concepita proprio allo scopo di combatterli. Come avrebbe potuto il santo di Ippona infatti — ci si potrebbe chiedere — darsi tanta pena per confutare le loro dottrine se avesse pensato che non presentassero più alcun pericolo? La *Città di Dio* costituisce una risposta al paganesimo mo-

rente che approfittava delle disgrazie dell'impero per farne un argomento di attacco contro il proprio nemico. Quella polemica, che fu all'origine della grande opera di sant'Agostino, rappresenta l'ultimo scontro fra le due religioni. Dobbiamo vedere, adesso, quale ne fu l'occasione e che cosa indusse sant'Agostino a prendervi parte.

Il 24 agosto 410 Alarico, che assediava Roma, penetrò nella città durante la notte, attraverso la *porta Salaria*, che era mal custodita. Dette fuoco alle casupole che stavano attorno a quella porta; l'incendio si propagò verso i giardini di Sallustio e divorò tutto il quartiere. Per tre giorni la città venne saccheggiata dai barbari. Alarico era un cristiano e avrebbe voluto mostrare clemenza; ma non riuscì a dominare i propri soldati, fra i quali si trovava gente di tutte le nazioni e di tutti i culti. Il quarto giorno abbandonerà Roma, con i carri ricolmi di enormi ricchezze, lasciandosi alle spalle mucchi di cadaveri che verranno seppelliti a gran fatica.

L'eco di questo disastro fu immenso. Abbiamo la testimonianza degli scrittori ecclesiastici, che avevano forse più interesse a non parlarne che non a esaltarne la gravità. Sant'Agostino dice che l'intero universo pianse e che l'emozione si propagò fino ai paesi più remoti dell'Oriente.[12] «La fiaccola del mondo si è spenta — esclamava san Gerolamo dal suo eremo di Betlemme — e con la caduta di una sola città sembra che perisca l'intero genere umano!».[13] Sappiamo quanto san Gerolamo odiasse Roma e come nei momenti di cattivo umore la gratificasse del nome di Babilonia, un nome che farà fortuna fra i ribelli del XVI secolo. Ma, di fronte a una catastrofe tanto grande, i pregiudizi personali cadevano in secondo piano e tutti piangevano per un avvenimento che significava la decapitazione dell'impero.

Ma se è facile comprendere la grande sofferenza dei contemporanei, non può non meravigliarci il fatto che nessuno si aspettasse nulla del genere. L'impero si trovava così a mal partito che da qualche tempo si sarebbe potuto temere il peggio. I barbari scorrazzavano per l'Italia: più volte si erano avvicinati a Roma e ogni volta la capitale si era salvata per miracolo. Ma questo fatto significava per molti che l'antica Roma continuava a essere una città imprendibile. Era «la città eterna»; e proprio nel momento in cui era evidente quanto fosse minacciata, si ricorreva sempre più spesso a quell'appellativo di cui essa andava tanto fiera. Quasi invariabilmente veniva usato nei documenti ufficiali, nelle leggi e nei decreti degli imperatori. Non era uno di quei modi di dire che si ripetono per abitudine e senza convinzione. Il prestigio di Roma era rimasto così grande nel mondo che ci si ostinava a credere che non avrebbe mai potuto soccombere. Ogniqualvolta sfuggiva miracolosamente a un qualche grave pericolo, si proclamava ancora e sempre la sua immortalità. La prima volta che venne attaccata da Alarico anche i più coraggiosi non poterono evitare una grande paura; ma, dopo che Stilicone riuscì ad allontanare il pericolo e a riportare un'importante vittoria su Alarico a Pollenzia, la sicurezza dell'invincibilità diventò più grande che mai. Il poeta Claudiano si fece interprete dell'opinione comune quando affermò in bei versi «che la dominazione di Roma non conoscerà mai fine»; e poi, rivolgendosi ai Goti che stavano fuggendo attraverso le Alpi, li consigliava con aria di trionfo a consi-

derare la propria sconfitta come una lezione e a ridimensionare le proprie ambizioni:

Discite vesanae Romam non temnere gentes![14]

La caduta di Roma dissiperà tutte quelle illusioni. Non era più possibile nascondersi la terribile realtà, né ingannare se stessi con le grandi parole; il grande pericolo che minacciava l'impero, e che nessuno aveva voluto vedere, apparve immediatamente sotto gli occhi di tutti. E quando i Romani si accorsero che quella civiltà di cui andavano tanto fieri, e che aveva allietato la loro vita, era minacciata di morte, il loro atteggiamento di cieca fiducia si trasformò improvvisamente in inquietudine mortale.

II

Una delle prime conseguenze di quelle inquietudini sarà la ripresa delle dispute religiose che sembravano quasi sopite. Tutti cercavano una qualche ragione per quella catastrofe che nessuno si aspettava. Quanto più essa pareva imprevista e terribile, tanto più si avvertiva il bisogno di trovare una spiegazione in cause soprannaturali. Tutti pensarono di trovare quella spiegazione nella collera celeste e naturalmente i pagani sopravvissuti incominciarono a dire che gli dèi si andavano vendicando del fatto che il loro culto era stato abbandonato.

Come abbiamo già detto, gli antichi Romani erano uomini molto devoti: tutta la loro storia dimostra questo fatto; e, come sempre accade, la loro devozione si esprimeva soprattutto in occasione di un pubblico disastro. Nel corso delle guerre puniche, tutte le volte che Annibale riportava una vittoria i nobili, ai quali si rivolgeva il popolo in momenti di disgrazia — mentre normalmente li trascurava in periodi di prosperità —, non perdevano mai l'occasione di dire che il popolo aveva scontentato gli dèi e così era vittima della loro collera. «La vostra colpa — diceva Fabio l'indomani del Trasimeno — non sta tanto nella vostra mancanza di coraggio o di bravura, quanto nel fatto di aver trascurato i sacrifici e di non aver preso sul serio gli avvertimenti degli auguri».[15] Tutta la città, allora, si metteva a pregare. Venivano riprese le antiche cerimonie, oppure se ne inventavano di nuove; e dal momento che la fortuna finiva sempre col sorridere nuovamente a un popolo che non si arrendeva e che traeva maggiori forze dalle stesse sconfitte, l'onore delle nuove vittorie veniva attribuito a quelle pratiche religiose; in tal modo la credenza secondo cui Roma fosse debitrice della sua grandezza al favore degli dèi era diventata un'opinione profondamente radicata.

Questa opinione, accettata da tutti, e che anche gli uomini più liberi e meno propensi alle superstizioni, come Sallustio e Cicerone, non si erano mai permessi di contestare, era particolarmente nociva alla diffusione del cristianesimo: i primi apologisti, infatti, dovettero dedicare molte energie per combatterla. In un primo tempo la situazione fu loro favorevole. Sotto il regno di principi come Traiano, Adriano o Marco Aurelio, gli eserciti erano ovunque vittoriosi e il mondo tranquillo;

nonostante ciò il cristianesimo non cessava di espandersi: questo fatto veniva ammesso necessariamente dai suoi stessi nemici. Bisognava dunque concludere o che gli dèi erano indifferenti all'oltraggio loro recato dalla presenza di quella religione rivale, oppure che non avevano la forza per impedirlo. Alcuni scrittori ecclesiastici dei primi secoli pensarono di potersi spingere oltre. Non si limitarono a dimostrare che l'avvento del cristianesimo non aveva danneggiato l'impero, dal momento che questo era fiorente; pensarono di avere anche il diritto di attribuire la sua prosperità alla nuova religione. Il vescovo di Sardi, Melitone, uomo abile che sembra avesse intravisto, fin dal secondo secolo, una possibile alleanza fra la Chiesa e lo Stato, faceva rilevare a Marco Aurelio come dai tempi di Augusto, cioè dalla nascita di Gesù Cristo, la potenza romana non avesse subito alcuna seria sconfitta e nell'impero regnasse una profonda pace e l'intero universo sembrasse perfettamente felice: «Tutto ciò dimostra evidentemente — aggiungeva — che il cristianesimo si è sviluppato per la felicità e la gloria di Roma».[16] Bisogna ammettere che era un'idea piuttosto audace il voler presentare un culto, che molti consideravano un nemico pubblico, come una sorta di benefattore dell'impero.

Qualche anno più tardi, sfortunatamente, la situazione non sarà più la stessa. Dopo la morte di Settimio Severo le cose non andranno più molto bene. A ogni istante esplodono lotte violente fra gli ambiziosi che si disputano l'impero; sul trono compaiono continuamente principi nuovi; i barbari approfittano dell'anarchia per attraversare le frontiere e penetrare in profondità. A quel punto, l'argomento di cui tanto poteva vantarsi Melitone si rivoltava contro di lui: dal momento che i cristiani avevano attribuito a se stessi le vittorie dell'impero all'epoca dei suoi trionfi, bisognava pure che accettassero la responsabilità delle sue sconfitte. Da ogni parte verranno accusati per le pubbliche disgrazie. «Se il Tevere straripa — diceva già Tertulliano — e se il Nilo non esce dal suo letto, se il cielo è troppo sereno e la terra troppo agitata, e se arriva la carestia o la peste, subito s'innalza un grido: i cristiani ai leoni!».[17] Sotto Decio e Valeriano la situazione diventerà ancora peggiore. I cristiani saranno allora oggetto di tanto odio che molti penseranno che il loro annientamento avrebbe risposto agli interessi più profondi dell'impero. Gli stessi principi, che fino ad allora li avevano attaccati senza grande convinzione, concepiranno piani sistematici di persecuzione, nell'intento di farli scomparire totalmente. Ovunque verranno colpiti e con identica ferocia. I loro beni saranno confiscati, le loro riunioni impedite, i loro capi soprattutto verranno eliminati: preti, vescovi e poi tutti i personaggi importanti che li sostenevano con la propria influenza e con le proprie ricchezze: nessuno poteva considerare eccessiva quella severità, dal momento che era opinione comune che i cristiani fossero colpevoli delle grandi miserie che avevano colpito l'impero. Tutti saranno ben felici di attribuire a quei miserabili i mali privati e pubblici e di vendicarsi per la loro malvagità. Alla fine l'odio nei loro confronti diventerà talmente generale e la collera così violenta che lo stesso san Cipriano, che in un primo tempo aveva pensato di restare in silenzio, avvertirà il bisogno di difenderli. Scriverà così un'opera molto importante, alla quale dobbiamo ora accennare, che si po-

trebbe considerare come il modello e il germoglio su cui sorgerà la *Città di Dio*.

Si tratta di una lettera indirizzata a Demetriano, grande nemico dei cristiani, «che non cessava di abbaiare contro di loro con la sua bocca sacrilega». Ripeteva continuamente che «se le guerre continuavano, se la peste e la carestia spopolavano il mondo, se le piogge diventavano sempre più rare, se il cielo era asciutto e la terra sterile», bisognava prendersela con i cristiani. San Cipriano, nella sua risposta, si guarda bene dal negare le disgrazie dell'impero; riconosce, con Demetriano, «che in inverno non cadono più piogge sufficienti per nutrire le sementi, che d'estate non c'è più calore sufficiente per maturare i raccolti, che le primavere sono meno ridenti e meno fiorite e gli autunni meno ricchi di un tempo». Ma i cristiani non ne hanno nessuna colpa: il mondo è diventato vecchio e non ha più lo stesso vigore e la stessa fecondità di prima. «C'è meno marmo nel seno delle montagne ormai esaurite; le miniere si sono stancate di produrre oro e argento e i filoni di questi metalli diventano ogni giorno più rari e magri. La popolazione decresce: ci sono meno marinai sul mare, meno braccianti nei campi, meno soldati negli eserciti». Che fare? La legge di Dio vuole che tutto ciò che ha avuto inizio cessi, invecchiando prima di morire; questo indebolimento delle cose è un presagio della fine che non può essere lontana.

San Cipriano, così, attribuisce i flagelli che colpiscono il mondo innanzitutto a cause naturali; dire infatti che esso è invecchiato per il passare del tempo e che si avvicina alla sua fine, significa paragonare la sua esistenza a quella dell'uomo, ed esprimersi pressappoco con le stesse parole di Lucrezio.[18] Tuttavia, se non ci si vuole accontentare di questi argomenti e si insiste nel trovare una spiegazione per quelle disgrazie al di fuori della natura, anche Cipriano ha la sua opinione da dire. Per rispondere agli avversari si accontenta di rivolgere contro di loro gli stessi argomenti di cui essi si servono. Non è vero — come essi pretendono affermare — che i Romani vengono puniti per il fatto che alcuni di loro avrebbero abbandonato gli antichi dèi; quella punizione, al contrario, deriva dal fatto che la maggior parte di essi si ostinano a non voler riconoscere il Dio dei cristiani, che è l'unico vero Dio; e la punizione è tanto più severa in quanto i pagani, non contenti di rifiutare il vero culto, perseguitano anche coloro che lo praticano. A questo punto san Cipriano esprime parole molto severe contro le persecuzioni. Attacca l'impudenza degli uomini che non permettono che sia Dio stesso a punire le offese che riceve. Quando ci si vuole mettere al suo posto, è inevitabile il sospetto di impotenza verso gli stessi dèi: «Se i tuoi dèi hanno qualche potere — dice rivolgendosi a Demetriano —, si preoccupino essi stessi della vendetta, siano loro a difendere la porpria maestà violata! Che cosa potranno fare per coloro che li pregano se non possono fare nulla per se stessi? E dal momento che colui che protegge un'altra persona è più forte di lei, tu allora sei più forte dei tuoi dèi e dunque non devi adorarli; sono essi, al contrario, che dovrebbero renderti omaggio». Ma dire che gli uomini che si occupano di un problema di Dio gli fanno oltraggio, non significa forse affermare in altri termini che non bisogna punire nessuno per la propria fede? Ter-

tulliano aveva già sostenuto quest'opinione molto chiaramente: come vediamo, san Cipriano esprime in questa occasione la stessa idea anche se in modo meno diretto; e, verosimilmente, tutta la Chiesa allora la pensava come loro. Le religioni — come ben sappiamo — reclamano per sé la tolleranza quando sono più deboli, mentre non la concedono agli altri dopo il loro trionfo.

Dio, così, colpirebbe i Romani per punirli delle persecuzioni contro la sua Chiesa. I raffinati supplizi che la crudeltà dei Romani sapeva inventare ogni giorno contro i cristiani hanno suscitato la sua collera e da essa provengono tutti i mali di cui soffre l'impero. Ma a questo punto si presenta subito un'obiezione molto seria: per quale motivo quei mali dovrebbero colpire anche i cristiani? Non è strano che le vittime e i colpevoli vengano trattati nello stesso modo e che Dio vendichi i propri fedeli danneggiandoli assieme ai loro carnefici? Cipriano risponde affermando che le pene non hanno lo stesso significato per tutti e non su tutti producono gli stessi effetti. «I mali di questa terra — egli dice — sono un castigo per coloro che hanno riposto tutta la gioia e tutta la loro gloria nelle cose della terra. Costoro piangono ed emettono lamenti per il più piccolo accidente che può loro capitare nella vita, ma questo significa che non hanno nessuna speranza al di là della vita. Al contrario non esiste né gioia né dolore quaggiù qualora si senta timore per i dolori e si coltivi la speranza delle gioie dell'altro mondo. Noi viviamo più per lo spirito che per la carne, usiamo tutte le forze della nostra anima per vincere le debolezze del corpo. Quei flagelli che vi distruggono e vi torturano sono per noi prove che ci fortificano. Abbiamo dentro di noi la forza della speranza, la fermezza della fede; in mezzo alle rovine di un mondo che crolla, la nostra anima resta intatta, il nostro coraggio immutato; sopportiamo ogni cosa con grande gioia perché siamo sempre sicuri del nostro Dio». Sono belle parole soprattutto quando pensiamo che sono state pronunciate nell'intervallo fra due persecuzioni e da un uomo che di lì a poco avrebbe dato la sua vita per difendere la propria fede.

Gli argomenti di san Cipriano perderanno la loro forza dopo la conversione di Costantino. A quell'epoca non esistevano più persecuzioni, gran parte del mondo romano riconosceva il vero Dio e tuttavia le cose andavano peggio che mai. Dal momento che il principe era un cristiano, si sarebbe potuto sostenere che il cristianesimo fosse ancor più direttamente responsabile di tutto ciò che accadeva nell'impero. Inoltre la nuova religione aveva commesso un'imprudenza che raramente riescono a evitare tutte le correnti di opposizione quando aspirano al potere: aveva cioè promesso molto più di quanto non avrebbe potuto mantenere. A sentire i dottori della Chiesa e i vescovi, sembrava che il giorno in cui l'impero avesse cessato di essere pagano, tutti i suoi mali sarebbero scomparsi come per incanto. Nel momento stesso in cui stava per apparire l'astro di Costantino, Lattanzio scriveva: «Se venisse onorato soltanto il vero Dio, non esisterebbero più lotte né guerre. Gli uomini sarebbero uniti fra loro dal legame indissolubile della carità, perché tutti si sentirebbero fratelli. Nessuno tenderebbe trappole per disfarsi dei suoi nemici; ognuno si accontenterebbe del poco che ha e non esisterebbero più frodi o furti. Quanto felice sarebbe la condizione de-

gli uomini! E per il mondo incomincerebbe una nuova età dell'oro!».[19] Ma l'età dell'oro non arrivò e non arriverà mai.

Molti cristiani, viste deluse tutte quelle speranze, si sentirono lacerati nel proprio intimo. Il disinganno fu talmente grande che alcuni arrivarono al punto di sospettare che fosse errato sostenere che Dio si interessasse alle cose del mondo. Quanto ai pagani, inevitabilmente ne approfittarono per rinnovare gli antichi rimproveri e questa volta le circostanze sembravano dar loro ragione. Quando ponevano a confronto le miserie del presente alla prosperità del passato, e mostravano in quale condizione l'impero era stato ridotto sotto il regno dei principi cristiani, si sentivano più che mai autorizzati ad affermare che la fonte di tutte le disgrazie risiedeva proprio nel cristianesimo. Soltanto, non era più permesso loro di dire quel che pensavano a voce alta; non era più possibile che «abbaiassero con la loro bocca sacrilega», come faceva Demetriano al tempo di Decio; le autorità, che proteggevano i cristiani, non avrebbero permesso simili discorsi. Si accontentavano di mormorare a voce bassa nei luoghi meno frequentati (*mussitabant in angulis*). Ma i mormorii raccolti con avidità da tutti gli scontenti, le lamentele che passavano di bocca in bocca, le parole amare, tutti quegli sguardi carichi di minaccia e di collera che si potevano cogliere all'arrivo di ogni cattiva notizia finivano col rendere inquieti i fedeli e seminare il dubbio nei loro animi.

L'Africa era un terreno molto fertile per gli attacchi di questo genere. Non c'era regione dell'impero dove i problemi religiosi venissero discussi con tanta passione. Esistevano ancora in quel paese diversi pagani ostinati, che non si perdevano di coraggio e talvolta, persino, osavano venire alle mani con i loro nemici. Certamente dovettero accogliere con grida di furore la notizia della caduta di Roma, della città che essi consideravano sempre la metropoli del loro culto proscritto. «Quando immolavamo i nostri sacrifici agli dèi — dicevano —, Roma era in piedi, Roma era felice. Adesso che i nostri sacrifici sono proibiti, potete vedere che cosa sia diventata Roma».[20] Erano poi favoriti da una circostanza particolare, che predisponeva l'opinione pubblica in loro favore. L'Africa, che il mare proteggeva dai barbari, sembrava al riparo dalle loro invasioni; era diventata così il rifugio prediletto degli sventurati che fuggivano davanti agli Unni e ai Goti. In quegli anni infelici, sbarcavano continuamente a Cartagine i profughi di Roma: i grandi personaggi dai nomi celebri, che arrivavano con quanto restava delle loro famiglie e dei loro beni. All'apparire di questi infelici, si risvegliava l'antica pietà. I racconti che essi facevano sulle scene cui avevano assistito facevano rivivere agli ascoltatori episodi tremendi. Tutti ascoltavano quelle parole e credevano di assistere alla presa di Roma, e ogniqualvolta arrivava un profugo illustre, si rinnovava il pubblico dolore. Naturalmente i pagani ne approfittavano per raddoppiare le loro lagnanze, e queste non soltanto venivano bene accolte dai partigiani della loro fede, ma erano ascoltate con favore anche dalla gran folla degli indecisi, di coloro che si trovavano sul confine fra i due culti e che, a seconda delle circostanze, sceglievano l'uno o l'altro campo. Era estremamente necessario, dunque, che un cristiano si assumesse il compito di dare una risposta a quelle accuse.

Sant'Agostino, a quei tempi, era il personaggio più grande, non soltanto dell'episcopato africano, ma di tutta la Chiesa. Dopo gli apostoli nessuno aveva mai più goduto tra i fedeli di maggiore autorità. Era opinione comune che le sue conoscenze fossero sterminate e che egli fosse capace di risolvere i problemi più oscuri. Dai luoghi più remoti della terra gli giungevano lettere che chiedevano chiarimenti sui problemi più diversi. Si potrebbe dire che, dalla sua piccola residenza di Ippona, egli sorvegliasse l'intera cristianità, ridando la fede alle anime scosse, rischiarando le coscienze incerte, consigliando i deboli, incoraggiando i forti, combattendo i ribelli. I suoi ammiratori lo paragonavano al pilota che conduce, fra le tempeste e gli scogli, la barca di Cristo. Gli attacchi che dopo la caduta di Roma i pagani dirigevano contro la Chiesa non potevano certo sfuggire a un occhio tanto vigile. In tutti i sermoni che egli pronuncia in quel periodo si preoccupa di rispondere a quelle accuse. L'insistenza e l'attenzione con cui si impegna in quel compito, nonostante l'opinione dei più timidi che credevano fosse meglio tacere e non risvegliare ricordi pericolosi,[21] e il grande calore con cui egli cerca di dimostrare che il cristianesimo non è affatto responsabile dei malanni dell'impero, stanno a dimostrare come si rendesse ben conto dei pericoli che quelle critiche potevano costituire per la Chiesa. Ben presto si accorgerà come non fosse più sufficiente parlare a qualche fedele, in una regione remota del mondo cristiano; prenderà allora la decisione di rivolgersi all'intera cristianità e scriverà la *Città di Dio*.

III

La *Città di Dio* è un'opera immensa, che richiese molto tempo e lavoro al suo autore. Agostino incominciò a scriverla nel 413 e la terminerà nell'anno 426, quattro anni prima di morire. Quell'opera, dunque, ha rappresentato l'occupazione principale dei suoi ultimi anni. Ogni sua parte venne pubblicata separatamente e dopo lunghi intervalli rispetto alla precedente. I libri scritti in questo modo rischiano di perdere la propria unità: l'autore della *Città di Dio* sembra essersi preoccupato di questo pericolo e tracciò ogni volta uno schema di lavoro, moltiplicando le suddivisioni all'interno delle diverse parti. In ogni nuovo libro, si preoccupa di riassumere quanto aveva scritto fino allora e di annunciare le parti successive, ma l'ordine così ottenuto resta comunque superficiale; non riesce a evitare continue ripetizioni oppure, al contrario, ad anticipare quello che dirà in seguito. Dal momento che l'opera non è stata scritta tutta di seguito, la preoccupazione maggiore dell'autore si concentra sui particolari piuttosto che sull'insieme; e dato che non ha fretta di giungere alla conclusione, gli capita spesso di fermarsi per strada e di prendere tranquillamente sentieri collaterali.

Dato che la *Città di Dio* era stata scritta in occasione della presa di Roma, all'inizio non può evitare di trattare proprio questo argomento. «Non è affatto vero — dichiara Agostino rivolgendosi ai pagani — che il cristianesimo sia responsabile di quel disastro; al contrario, esso ha fatto tutto quanto poteva per diminuirne l'orrore; se Alarico non fosse

stato un cristiano, tutto sarebbe andato distrutto. Ma egli ha risparmiato le chiese e le chiese hanno salvato coloro che hanno potuto trovarvi rifugio, compresi molti pagani che hanno avuta salva la vita». Per mettere più in evidenza questo ruolo benefico della Chiesa, e dimostrare che le cose non andavano invece in quel modo ai tempi in cui il cristianesimo non esisteva ancora — in quei tempi che i pagani considerano tanto fortunati —, sant'Agostino decide di risalire molto addietro, addirittura alla presa di Troia, che egli mette a confronto con la caduta di Roma. Quale ruolo svolsero i templi di Troia nel momento in cui i Greci stavano devastando l'infelice città? Basta leggere Virgilio: in quei templi venivano ammassati, assieme al grande bottino, i bambini prigionieri e le donne tremanti. Essi non servirono dunque da rifugio, come le chiese di Roma, ma da prigioni. Talvolta furono persino imbrattati dal sangue dei vinti, e Priamo, che si era rifugiato presso i suoi altari domestici, lì troverà la morte.

Vidi Hecubam, centumque nurus, Priamumque per aras
Sanguine foedantem quos ipse sacraverat ignes.

E quale servizio, poi, resero a Troia i suoi dèi nell'ultima notte sventurata? Anziché proteggere i loro adoratori, essi hanno avuto bisogno del loro aiuto. «Panto — dice Virgilio —, che era sacerdote di Pallade e di Apollo, teneva in mano gli oggetti del culto e i suoi dèi vinti». Quanto a Enea, costui è costretto a portare sulle spalle il vecchio padre e i suoi Penati; Ettore glieli ha affidati, all'ultimo momento, perché ben sapeva quanto fossero incapaci di salvarsi da soli:

Sacra suosque tibi commandat Troia Penates.

Osserviamo, di sfuggita, come sant'Agostino si serva dell'autorità di Virgilio. Quella grande autorità era riconosciuta dalle persone che praticavano tutti i culti; la cultura dell'epoca lo aveva reso familiare in tutti i paesi dove si parlava latino. «Una volta che i suoi versi sono penetrati nelle giovani anime — dice sant'Agostino —, è impossibile dimenticarli». Egli lo cita, dunque, perché sa che la sua grandezza non è rifiutata da nessuno.

Per rispondere ad altri rimproveri farà ricorso, ancora una volta, a un autore profano. Se era vero che qualche Romano più fortunato era riuscito a salvarsi rifugiandosi nelle chiese, quanti erano morti nelle loro case e per le strade! Quanti saccheggi e massacri durante quelle giornate fatali! Ma tutto ciò era poi così sorprendente, e nel passato di Roma non era forse mai accaduto nulla di simile? «Quando una città viene presa — dice Sallustio — i vinti perdono tutto (*capta urbe, nihil fit reliqui victis*...). Vengono rapite le vergini e i giovani, i bambini vengono strappati dalle braccia dei genitori; le madri debbono subire gli oltraggi dei vincitori; i templi e le case vengono saccheggiati; ovunque si incendia; ovunque si uccide; dappertutto si trovano armi, cadaveri e sangue». Che volete, sono le leggi della guerra; i Romani le hanno sempre applicate senza pietà; se tocca a loro subirle, non dovrebbero essere poi tanto sorpresi. Fra tutti quegli orrori, ce n'erano alcuni

che toccavano più in profondità le anime dei cristiani. Molte vittime erano rimaste senza sepoltura: non era stato possibile seppellirle accanto ai loro genitori, secondo le antiche cerimonie. Questo era un gran male, dice sant'Agostino, ma dopo tutto la gran pompa dei funerali, un corteo numeroso, una tomba splendida rappresentano piuttosto consolazioni per i vivi che non un sollievo per i morti. Gli stessi pagani riconoscono questo fatto. Uno dei loro poeti non ha forse detto: «Il cielo si incarica di ricoprire coloro che non hanno tomba»? Cosa ancora più grave, alcune vergini consacrate al Signore erano state oltraggiate dai barbari. Alcune, non riuscendo a sopravvivere al disonore, si erano uccise; le altre vivevano in solitudine e nel dolore, domandando perdono a Dio per quella colpa involontaria. La comunità cristiana, discutendo del comportamento delle une e delle altre, era divisa, ed è probabile che il dibattito vertesse sul problema di quale dei due comportamenti fosse stato il migliore. Sant'Agostino, riprendendo la questione, parla con simpatia di tutte loro; non intende condannarne alcuna, è pieno di misericordia per quelle che sono morte: «Quale uomo che abbia un cuore — dice — potrebbe rifiutar loro il perdono?». Ma è evidente che preferisce il comportamento delle seconde. Le consola, facendo vedere come non siano affatto colpevoli, dal momento che non sono state complici; ricorda la bella frase che fu detta a proposito di Lucrezia: «Erano in due; ma uno soltanto fu l'adultero». Le scusa perché non hanno voluto vendicare su se stesse il crimine di altri. Per affrontare gli ignobili sospetti della malignità umana, non è forse loro sufficiente la testimonianza della loro coscienza? E a coloro che, per schernire la loro fede, domandano: «Dov'era dunque il tuo Dio?», esse possono rispondere che egli è ovunque, che assisteva alle scene sanguinose dove morirono tanti suoi fedeli e che aveva le sue buone ragioni per non venire in loro soccorso. «Quando egli affligge i suoi fedeli, lo fa per mettere alla prova la loro virtù, oppure per castigare i loro vizi; e in cambio di quei mali, qualora essi li sopportino con senso di pietà, riserverà loro una ricompensa eterna».

Quei mali erano grandi, indubbiamente; sant'Agostino intende affermare che essi non erano affatto eccezionali e sostiene che Roma, nel passato, è stata colpita anche più duramente. Ma questa affermazione, per quanto importante per il discorso che intende fare sant'Agostino, resta una battuta piuttosto marginale. Su questo punto egli rimanda a un libro apposito, del quale ha dato l'incarico a un suo discepolo. Si tratta della *Storia universale* (*Historiae adversus paganos*) di Paolo Orosio, che può essere considerata un'appendice della *Città di Dio*. Orosio, per rispettare le indicazioni del maestro, si è proposto di elencare tutti gli eventi infausti che si sono succeduti nel mondo fin dalle sue origini. Con questo intento, compila un elenco piuttosto casuale di tutti i racconti che può trovare presso gli scrittori antichi, scegliendo quelli più favorevoli alla sua tesi. L'opera manca totalmente di senso critico. Orosio riporta con la stessa serietà tanto le leggende più ridicole quanto i fatti storici più certi. Gli capita così di mostrare grande pietà per le vittime di Busiride, oppure di piangere sui mariti delle figlie di Danao; e dopo aver raccontato le imprese delle Amazzoni, esclama con grande contrizione: «Oh, dolore! Arrossisco degli errori degli uomini!».

È accaduto persino che delle donne si siano date al saccheggio e ci si meraviglia tanto se i Goti strapazzano un po' l'Italia! Ciò che conferisce grande importanza a quest'opera, nonostante le debolezze e il carattere compilativo, è il fatto che rappresenta il primo tentativo di una storia che non si limiti a una sola nazione, ma cerchi di ricomprendere l'intera umanità. Tenta infatti di ricavare dalla lunga serie degli eventi storici la legge che può spiegarli; infine, questo libro presenta per noi un certo interesse in quanto si collega alle polemiche contemporanee e quindi può farci conoscere l'atteggiamento delle diverse correnti della sua epoca. Ne riparleremo più avanti.

Dopo aver dimostrato che la nuova religione non è colpevole delle recenti disgrazie, sant'Agostino vuole sostenere che la vecchia religione non ha molte ragioni di attribuirsi tutti i meriti dell'antica prosperità. Il suo ragionamento, ridotto agli elementi essenziali, è molto semplice. Se fosse vero che gli dèi — egli afferma — avessero avuto tanta cura della felicità dei Romani, oppure il potere di procurarla, avrebbero dato loro prima di tutto i beni fra tutti preferibili, l'onestà e la virtù. Si può forse dire che ciò sia accaduto? Si può sostenere che quegli dèi abbiano reso migliori i costumi e la vita più regolata? Al contrario: nelle città romane si sono istituiti i giochi pubblici in loro onore e grazie al loro intervento sant'Agostino, come tutta la Chiesa, considerava gli spettacoli di mimi e pantomime, le lotte fra gladiatori, le corse con i carri, gli spettacoli di ogni genere come la causa principale della corruzione dello Stato. Bisognerà dunque ridurre i meriti degli dèi nei confronti dei Romani alle sole cose materiali. Si dice che essi li avrebbero aiutati a conquistare il mondo, ma, tanto per cominciare, conquistare il mondo, cioè togliere l'indipendenza ai popoli e costringerli all'obbedienza è poi quella cosa così grande e gloriosa che si pretende sia? «Fare la guerra ai propri vicini, sottometterli, calpestare nazioni che non hanno recato nessuna offesa, e tutto ciò solo per soddisfare la propria ambizione, non è forse una sorta di brigantaggio condotto in grande?». Questi — a quanto ne so — sono i primi dubbi che mai siano stati espressi sulla legittimità delle conquiste romane. Gli antichi filosofi certamente — almeno coloro che manifestano un grande sentimento di umanità: Cicerone, Seneca — avevano solennemente dichiarato che le guerre devono essere giuste per la causa che le origina e moderate nei loro effetti; ma si sono ben guardati dall'applicare questi princìpi alla storia del proprio paese. Secondo costoro, tutto ciò che Roma ha fatto era fatto bene. È già tanto se, per il grande affetto che sentiva per la Grecia, Cicerone ha osato timidamente criticare la decisione di applicare le leggi della guerra a Corinto (*nollem Corinthum*!). È evidente come il ragionamento di sant'Agostino sia la manifestazione di uno spirito molto più libero, più distaccato dalle superstizioni del passato e sembra, con lui, di udire la voce dei discendenti dei vinti. Tuttavia, questo figlio dei Cartaginesi d'Annibale, o dei Numidi di Giugurta, è pur sempre un Romano; e Romano non è soltanto il suo nome, ma anche il suo sentimento: ma proprio per riguardo verso la gloria di Roma egli sostiene che questa non può essere attribuita alla protezione degli dèi. E allora, dunque, a chi dovrebbero attribuirla i Romani? Innanzitutto a se stessi, al proprio coraggio, alla capacità di accettare le sofferenze,

all'amore per la povertà, alla devozione per la patria; e poi a Dio, al vero Dio, quello adorato dai cristiani e che ha protetto Roma perché aveva dei disegni su quella città. «Quel Dio unico e terribile è Colui che governa e regge tutti gli avvenimenti secondo la Sua volontà; e se talora Egli tiene nascosti i motivi delle sue azioni, chi oserà affermare che esse siano ingiuste?».

Questi sono i concetti principali che possiamo trovare nei primi cinque libri della *Città di Dio*. E dal momento che Agostino si stava occupando proprio di una questione di cui allora tutti parlavano, il successo di questa prima parte del libro fu enorme. «Ho letto i vostri libri tutto d'un fiato — gli scriveva un grande personaggio, Macedonio, vicario dell'Africa —. Non appartengono a quel genere di opere noiose che presto ci si stanca di leggere. Gli stessi ignoranti, una volta che hanno iniziato la lettura, vengono trascinati fino alla fine e, una volta chiuso il libro, ricominciano daccapo».[22] Orosio, nella sua grande ammirazione, si spinge più lontano e paragona quei libri alla luce del sole nascente: «Quando questi raggi di luce hanno brillato a Oriente, tutto l'universo ne è rimasto inondato».[23]

IV

Nelle sue prime opere sant'Agostino aveva avuto più di un'occasione per maltrattare il paganesimo. Era tuttavia dell'opinione che i colpi che gli aveva inferto non erano stati abbastanza duri e che c'era ancora molto lavoro da fare. Negli ultimi cinque libri della sua opera riprenderà la polemica. Quei cinque libri costituiscono infatti l'ultimo atto di quella grande lotta che durava ormai da tre secoli e che aveva visto in campo tanti apologisti. È, questa, l'ultima volta che la Chiesa crederà di doversi impegnare ad attaccare l'antica religione attraverso un'opera particolarmente importante. Dopo la *Città di Dio*, infatti, quella lotta fu considerata chiusa e la vittoria definitiva.

In gioventù sant'Agostino aveva avuto occasione di vedere il paganesimo ancora nel suo pieno splendore. Racconta infatti che, quando arrivò a Cartagine per studiarvi la retorica, assisteva ai giochi che venivano dati in onore della Dea Celeste, seguiva le processioni della Madre degli dèi, nelle quali i Galli, con il volto imbellettato e i capelli imbevuti di profumi, percorrevano le strade e le piazze con atteggiamenti femminei cantando canzoni oscene; e aggiunge che, dato che a quei tempi la sua vita era assai dissoluta, traeva da quelle feste grande piacere.[24] Ma erano le ultime feste che i pagani celebravano. Poco tempo dopo, le leggi di Teodosio aboliranno le manifestazioni esteriori del culto, e poi queste verranno proibite anche all'interno delle famiglie, dove sembrava che potessero trovare sicuro rifugio. In Africa quelle leggi, dapprima, furono applicate con moderazione e questo fatto provocò molti cattivi umori fra i cristiani;[25] ma più tardi entrarono in vigore in tutta la loro severità. Il giorno quattordicesimo dopo le calende di aprile, sotto il consolato di Mallio Teodoro, nell'anno 399, i due conti dell'imperatore, Gaudenzio e Giovio, che erano cristiani zelanti, decisero di chiudere i templi di Cartagine e ordinarono che venissero ab-

battute tutte le statue degli dèi. A partire da quel momento, il paganesimo verrà ostacolato apertamente in tutto l'impero. Sant'Agostino era allora vescovo di Ippona e si può dunque affermare che, nel corso della sua lunga carriera episcopale, assistette agli ultimi sussulti della vecchia religione.

Fu molto felice nel vederla perire e approvò tutti i provvedimenti che ne acceleravano la fine. Sappiamo quanto egli avesse esitato a lungo prima di approvare l'intervento dello Stato nelle questioni interne della Chiesa, in particolare per quanto riguardava le punizioni severe nei confronti degli eretici. Ma quanto ai pagani, non aveva alcuno scrupolo. Trovava del tutto naturale che venissero loro applicate le stesse leggi di cui essi si erano serviti contro i cristiani e andava dicendo che gli antichi persecutori non potevano lamentarsi se adesso venivano perseguitati. Aveva del resto una sua ragione particolare per desiderare tanto ardentemente l'annientamento del paganesimo: gli sembrava che questo fatto avrebbe fornito un argomento irrefutabile a favore della verità del cristianesimo. I libri sacri avevano annunciato che il culto del vero Dio, un giorno, si sarebbe diffuso in tutto l'universo: «Tutti i re della terra lo adoreranno — affermavano quei libri — e tutti i popoli saranno suoi servitori». Nel momento in cui furono scritte queste parole, sul mondo intero regnava l'idolatria; essa era la religione di tutti gli Stati e nessuno avrebbe mai immaginato che avrebbe dovuto cedere il posto al dio di una piccola nazione, la più detestata e disprezzata di tutte. Bisognava saper leggere nell'avvenire, essere davvero profeti ispirati per poter prevedere un avvenimento che in apparenza sembrava così inverosimile. E tuttavia quell'avvenimento, che nessuno aspettava, era sul punto di verificarsi; ogni giorno venivano chiusi dei templi e il numero dei pagani si andava assottigliando. Naturalmente sant'Agostino, di fronte a questi fatti, assume toni di trionfo: «Lancino pure tutti i loro sarcasmi contro di noi — affermava —, vantino pure la loro scienza e la loro saggezza. Resta il fatto che questi schernitori sono quest'anno molto meno numerosi dell'anno scorso».[26] E prevede con grande sicurezza la loro prossima scomparsa totale. Ogni legge che colpisce l'antico culto serve soltanto ad avvicinare il momento in cui sarà completa quella rovina che era già stata annunciata dai libri sacri. Una profezia si compie sotto gli occhi degli increduli e allora, compiendosi, conferma tutte le altre profezie. Come avrebbe mai potuto sant'Agostino non dimostrare gratitudine verso quegli imperatori che rendevano al cristianesimo il grande servigio di portare alla luce la sua verità? Ben lungi dal provare qualche pietà per la religione morente, egli manifesta una sorta di impazienza per quelle sue lunghe convulsioni, perché il suo crollo definitivo serve a rendere completa una dimostrazione che, a quel punto, non lascerà più alcun dubbio in nessuno.

Di fronte a quegli attacchi vigorosi, il paganesimo aveva opposto deboli difese. E tuttavia, in qualche regione dell'impero, si verificarono alcuni sussulti di resistenza che fecero tanto scalpore quanto più erano rari. Conosciamo già l'opposizione di certi sacerdoti e filosofi allorquando venne decisa la distruzione del Serapeo e anche le sanguinose battaglie che per diversi giorni si scatenarono nelle strade di Alessandria. Qualcosa di simile accadrà anche in Africa. Abbiamo appena vi-

sto come i templi fossero stati chiusi d'autorità nell'anno 399. I sacrifici pubblici erano vietati come in tutto il resto dell'impero, ma era piuttosto facile aggirare la legge. Con il pretesto di una festa in famiglia, o anche della celebrazione di qualche anniversario ufficiale, molte persone potevano riunirsi in una casa privata, oppure nelle *scholae* delle associazioni e, durante il banchetto, facevano offerte agli dèi proscritti e rivolgevano loro preghiere. Dietro richiesta dei vescovi africani, l'imperatore impedì quelle riunioni. I pagani sentirono quella decisione come un grave affronto. A Calama (oggi Guelma) essi erano indubbiamente più numerosi e potenti che non in altri luoghi e continuarono a riunirsi come prima. L'1 giugno decisero di passare in corteo, danzando e cantando, davanti alla chiesa dove venivano celebrati gli uffici sacri; e quando i chierici uscirono per chieder loro di allontanarsi, essi li accolsero a pietrate. L'indomani, nonostante che il vescovo avesse richiamato gli abitanti sulla necessità di osservare la legge, le pietre continuarono a piovere sulla chiesa e sui fedeli ivi riuniti. Questa volta i notabili cristiani decisero di intervenire. Si presentarono dinnanzi ai magistrati e fecero iscrivere le loro lamentele sul registro che conteneva le deliberazioni della città. La risposta fu una violenta sedizione. Alla chiesa venne appiccato l'incendio; furono attaccati i chierici che si trovavano per le strade e uno di loro sarà ucciso. Gli altri riuscirono a salvarsi nascondendosi, oppure ricorrendo alla protezione di uno straniero che da solo cercò di fermare i ribelli: la municipalità infatti, per paura o per complicità, non si fece vedere. Quegli avvenimenti, che si svolgevano alle porte di Ippona, furono interpretati da sant'Agostino come la dimostrazione che il paganesimo non era stato sconfitto quanto si credeva; e quando, due anni dopo, la collera dei pagani si riaccenderà in seguito alla presa di Roma, è facile comprendere come Agostino sentisse il dovere di combattere un'ultima battaglia contro un culto che si ostinava a non voler morire.

Ma per intraprendere quell'opera egli aveva anche un'altra ragione, non meno importante. Non soltanto il paganesimo poteva vantare alcuni fedeli che praticavano quella religione apertamente ma, anche fra coloro che l'avevano abbandonata, c'erano molte persone che conservavano legami segreti con l'antico culto e si potevano considerare qualcosa di più che mezzi-pagani. Molte conversioni erano avvenute in modo precipitoso, per seguire la corrente, oppure per calcolo. Libanio aveva ragione di affermare che quelle conversioni non potevano essere molto solide: «Questi sedicenti convertiti — diceva a Teodosio — hanno cambiato il loro linguaggio ma non le loro credenze; non hanno rinnegato la loro fede ma semplicemente ingannano i loro persecutori».[27] Tutto ciò è dimostrato abbondantemente dai sermoni di sant'Agostino. Quanti residui di antiche superstizioni sopravvivevano ancora fra i cristiani dell'ultima ora! Alle calende di gennaio essi si scambiano le strenne, secondo le usanze degli idolatri; e durante i saturnali si riuniscono, si travestono, «si coprono con pelli di animali, si infilano anche le loro teste e nascondono, dentro abiti da donna, le braccia che tengono in mano delle armi». Continuano a credere nell'astrologia e non fanno nulla senza prima aver consultato un indovino. Quando si ammalano, ricorrono a medicamenti magici che trovano presso qualche vecchia don-

na pagana del vicinato. Soprattutto, non vogliono rinunciare al teatro e al circo. Quante volte è successo che Agostino, salendo sul pulpito della chiesa in un giorno di festività, l'abbia trovata vuota; la gente era andata a vedere i mimi oppure le corse dei carri. Rimprovera, fa delle prediche, ma non c'è nessuno ad ascoltarlo. I più timorosi si scusano come possono, altri, con maggiore franchezza, non si vergognano di confessare che intendono prendere ciò che c'è di meglio nei due culti: «Siamo dei cristiani — dicono —, perché questa fede ci promette la vita eterna e siamo anche pagani per poter godere dei piaceri della vita».[28] Sant'Agostino non doveva dunque fare molta fatica per vedere che il paganesimo non era affatto morto, anche se alla pubblicazione di ogni nuovo editto dell'imperatore tutti si affrettavano a celebrare i funerali della vecchia religione; ma questa viveva ancora nel cuore di quelle stesse persone che sembravano averla abbandonata. È per questa ragione che Agostino dedicherà ben cinque libri della *Città di Dio* alla lotta contro di essa.

Non intendo, certamente, seguire nei dettagli quella lunga polemica. I contemporanei pensarono che quell'opera avesse inferto colpi mortali al paganesimo; oggi pensiamo che essa avesse notevoli carenze nella comprensione degli aspetti più significativi della dottrina che intendeva combattere. Era ormai andato perduto il senso profondo delle religioni antiche, perché la nuova mentalità era ormai diversa da quella delle epoche primitive che avevano dato loro origine. Su questo punto i pagani non avevano certo maggior chiarezza degli avversari; mancava loro la capacità di risalire alle origini lontane del loro culto, di conoscere il modo in cui le leggende si erano formate e che cosa significassero allorché vennero alla luce; non riuscivano così a trovare argomenti validi in loro difesa. È certo che il paganesimo fu talvolta attaccato in modo errato, ma non si può neppure dire che esso sia stato capace di difendersi.

Credo che l'intera trattazione di sant'Agostino possa essere riassunta dicendo che egli critica il paganesimo soprattutto per due grandi difetti: lo accusa infatti di non avere preoccupazioni morali e di non possedere credenze certe. Di fronte al primo rimprovero il paganesimo avrebbe potuto rispondere che, infatti, esso non aveva mai preteso di stabilire regole di comportamento, che era assolutamente vero che nei suoi templi nessuno intendeva impartire insegnamenti morali, poiché questo non era il compito essenziale delle religioni antiche le quali esistevano per tutt'altre ragioni.

Quanto poi al rimprovero secondo cui il paganesimo non aveva dottrine fisse e certe, era un rimprovero certamente meritato e l'antico culto avrebbe potuto difendersi risalendo addietro, alle epoche in cui si erano andate formando le sue credenze. Gli uomini dei tempi più antichi, che deducevano dallo spettacolo della natura l'esistenza stessa degli dèi attraverso un'opera di personificazione — la purezza del cielo veniva chiamata Giove, le onde del mare Nettuno, la fecondità universale Venere —, posti di fronte a qualche nuovo fenomeno erano indotti a creare una nuova divinità, senza troppo preoccuparsi di mettere ordine fra gli innumerevoli dèi che andavano inventando. Erano presi dall'ispirazione del momento, si abbandonavano all'immaginazione e

all'emozione immediata e non avvertivano alcun bisogno di istituire un sistema religioso omogeneo e completo. Solo più tardi quel bisogno si farà presente e sarà l'epoca delle scuole filosofiche. I filosofi, che in ogni cosa ricercano coerenza e ordine concettuale, vollero innanzitutto esprimere le proprie concezioni secondo formule precise; crearono così alcuni princìpi o, come essi stessi affermavano, dei *dogmi* (termine di origine filosofica e che solo in un secondo tempo passerà in campo religioso). Successivamente cercheranno di collegare quei princìpi e quei dogmi in un tutto organico, cercando così di costruire corpi dottrinali. Quegli edifici di grande bellezza rallegravano lo spirito a tal punto che la filosofia finì con l'imporsi alle diverse religioni; ben presto però accadde che queste ultime diventeranno semplicemente simboli e oggetti di pura fede. Nulla di simile era ancora accaduto. Possiamo addirittura immaginare che, al tempo di Cicerone, i filosofi considerassero con grande favore tutta l'incertezza presente in quelle credenze, incertezza che permetteva agli uomini saggi una grande libertà. Nei confronti del culto nazionale essi si limitavano a qualche pratica esteriore del tutto innocua, quasi per seguire un'abitudine contratta fin dall'infanzia; ma per quanto riguardava il contenuto profondo della religione potevano pensare in definitiva tutto ciò che volevano, dal momento che essa non forniva nessuna dottrina ufficiale e certa. Sarà quello il bel tempo antico dei liberi pensatori; ma quel tempo non durerà a lungo. Allo stesso modo che, come accade in certi momenti, i popoli aspirano al dispotismo per sfuggire al disordine, così può accadere che i pensatori provino un tale desiderio di certezza che sono pronti a sacrificare tutto pur di soddisfarlo. Allora reclamano un giogo nella stessa misura in cui precedentemente avevano auspicato l'indipendenza.

Ma desiderare la servitù non è così facile come sembrerebbe; non sempre si trova a portata di mano un'autorità capace di imporre la fede. Il paganesimo non sembrava per nulla adeguato a quel compito; per l'antica religione non c'era niente di più difficile che poter inventare nuovi dogmi, e poi farli accettare ai fedeli, trovando un sistema esplicativo dei suoi dèi e delle sue leggende tale da non ferire la sensibilità di nessuno. Eppure il paganesimo cercherà di seguire quella strada; più volte tenterà di rinnovarsi, di ringiovanire, di rispondere alle esigenze più sentite: una delle ragioni di maggior interesse della *Città di Dio* risiede proprio nel fatto che essa, combattendo contro quei tentativi, ce li fa conoscere. Innanzitutto, per difendere quelle leggende dal rimprovero di immoralità che veniva loro rivolto tanto dai filosofi del loro stesso partito quanto dagli avversari, i teologi pagani affermavano che non era necessario prenderle alla lettera: si trattava di immagini, di allegorie che era necessario interpretare. Proprio grazie a quelle interpretazioni, se condotte con abilità, era possibile arrivare non soltanto a rendere del tutto innocenti quelle leggende, ma anche a ricavarne lezioni di saggezza. Dal momento poi che tutti quegli dèi rappresentavano, per così dire, le parti di un tutto, era possibile, riunendoli in un unico insieme, ricostituire la totalità, cioè ricomporre l'unità divina. In questo modo, partendo dai mille dèi della favola mitologica, si riusciva ad arrivare all'idea conclusiva di un Dio unico. Quest'operazione fu portata avanti con grande abilità, notevole elasticità menta-

le e facendo ricorso a indubbie risorse intellettuali; sfortunatamente, però, ogni teologo portò avanti il lavoro per conto suo. Fra tutti quegli uomini saggi nessuno riuscì a imporre la propria autorità. Al contrario, proprio perché si trattava di persone di grande ingegno e capaci di ragionamenti estremamente sottili, e che amavano ostentare quelle loro doti, finirono tutti col presentare le loro soluzioni come nuove e diverse da quelle dei loro predecessori. Fu la volta, alla fine, del dotto Varrone, un Romano dall'erudizione vasta quanto poco raffinata, che cercherà di mettere insieme tutte quelle diverse opinioni, ottenendo il risultato di non salvarne nessuna. Riunite così insieme, infatti, appariva con maggiore evidenza la loro diversità; e questo fatto forniva a sant'Agostino la prova evidente che tutto quel grande sforzo dei teologi del paganesimo era riuscito soltanto a dimostrare con grande chiarezza quanto fosse impossibile accordarsi. Questo primo tentativo era stato portato avanti soprattutto dagli stoici. Più tardi ve ne saranno altri assai più importanti, soprattutto connessi con le elaborazioni filosofiche della scuola platonica. Sant'Agostino, nel momento in cui espone quelle dottrine per confutarle, si trova nella situazione di dover parlare di Platone e dei suoi discepoli: nei loro confronti dimostra una simpatia che non ci saremmo mai aspettati. In gioventù aveva amato quegli autori; ma più tardi, trascinato dalla foga del dibattito e dall'ardore delle sue convinzioni nonché dalla virulenza delle lotte che doveva sostenere contro i nemici della fede — e forse anche per la necessità di sostenere il ruolo di vescovo della Chiesa —, assumerà atteggiamenti più severi nei confronti della filosofia e dei filosofi. In quest'opera, tuttavia, Agostino sembra raddolcirsi, l'età avanzata aveva calmato le sue passioni; egli parla così di quegli antichi saggi senza troppa ironia, con serena imparzialità, quasi riuscisse a ricongiungere gli ultimi anni della sua vita con quelli della gioventù. Ama soprattutto Platone, quel Platone che ha conosciuto il vero Dio, «Colui che è l'autore di tutte le cose create, la luce di tutte le intelligenze, il punto di arrivo di tutte le azioni», e che aveva quasi trovato, per definire quell'ente supremo, la stessa parola usata nei libri santi: «Io sono colui che sono». Poi aveva detto: «Filosofare significa amare Dio», e il bene dell'uomo consiste nel saper godere di lui, «Così come l'aria gode della luce». Fra tutti i filosofi dell'antichità, è Platone il più vicino al cristianesimo. Si è tanto avvicinato che sant'Agostino si domanda come abbia potuto fare. Aveva forse qualche conoscenza dei libri sacri degli Ebrei? «Oppure bisogna pensare che la forza del suo genio sia riuscita a innalzarlo dall'intelligenza delle opere visibili di Dio a quella delle grandezze invisibili?». Sant'Agostino sembra propendere per la prima risposta; ma ci lascia la libertà di accettare la seconda, che poi è quella vera.

Dopo Platone egli si occupa dei suoi discepoli, soprattutto di Plotino e Porfirio. Porfirio fu uno dei più acerrimi nemici del cristianesimo. L'aveva combattuto attraverso un'opera celebre, della quale i dottori della Chiesa parlano solo con grande orrore, la qual cosa dimostra quanto egli fosse temibile; e tuttavia, nel momento in cui cercava di imitarlo, gli rendeva il più grande omaggio. I neoplatonici, i suoi discepoli, hanno cercato di rinnovare e ringiovanire il vecchio paganesimo; hanno tentato di farne una religione che potesse sottrarsi ai rimproveri

che colpivano l'antico culto e che potesse soddisfare i bisogni dell'anima che altrimenti venivano indirizzati altrove. Questo tipo di religione ha i suoi dogmi, presi a prestito dai sistemi filosofici; pretende di insegnare una sua morale, o quanto meno ne parla talvolta ai suoi iniziati, nel segreto dei misteri. Gli oracoli assumono lo stesso ruolo delle profezie, i *demoni* quello degli angeli. Viene praticata anche la purificazione dell'anima, non attraverso la preghiera e la penitenza, come accade ai cristiani, ma attraverso azioni segrete e formule misteriose. Vedere Dio, unirsi a Lui e vivere con Lui rappresenta lo scopo finale di tutti i credenti. «La visione di Dio è così bella e incantevole — afferma Plotino — che senza di essa saremmo necessariamente infelici per quanto fossimo ricolmati di tutti i beni». A quella visione si può arrivare attraverso l'estasi, o meglio ancora attraverso incantesimi e sortilegi. Vengono così aperte le porte a quella che a quei tempi veniva chiamata eufemisticamente la teurgia e che dovrebbe chiamarsi col suo vero nome di magia. Dal momento che la magia suscita sospetto nel governo e viene proscritta dalle leggi, Porfirio si trova in grande imbarazzo quando vuole parlarne; vorrebbe certo lasciar credere che non è sua intenzione consigliarla agli uomini saggi, sostenendo che si tratta di una pratica buona per il popolo ma che non può bastare al filosofo; in realtà, i saggi vi facevano ricorso allo stesso modo del popolo. Eunapio, che ha raccontato la vita di quegli uomini, li rappresenta nel momento in cui conversano con gli dèi, riescono a guardare a distanza, a predire l'avvenire, a guarire i posseduti, a innalzarsi tra terra e cielo mentre pregano, e tutto ciò accadrebbe grazie alla protezione delle potenze celesti. «I sofisti di Eunapio — scrive Gibbon — fanno gli stessi miracoli dei monaci del deserto e hanno come unico loro vantaggio un'immaginazione meno misteriosa. In luogo di quei diavoli con le corna e la coda, Giamblico evocava le fontane dei geni dell'Amore, di Eros e di Anteros; dalle loro acque sorgono graziosi fanciulli, lo abbracciano come se fosse il loro padre, e poi scompaiono non appena egli pronuncia una parola». Non saprei dire se è meglio, come pensa Gibbon, preferire i geni di Giamblico ai diavoli di sant'Antonio. I diavoli, quanto meno, con tutte le loro corna e le loro code sono il prodotto di una fede robusta che li fa vivere; quegli altri esseri sento di avvertirli come fantasmi sbiaditi di età incerta, caduchi e piuttosto infantili; mi sembra di poter affermare che quelle immagini misteriose e fuggenti ben rappresentano la religione che i neoplatonici cercavano di mettere in piedi. Non bisogna farsi ingannare dai piacevoli ricordi dei poemi omerici: il paganesimo combattuto da sant'Agostino non era più quello che nutriva i più antichi sogni della Grecia. Era diventato una religione pedante e superstiziosa, con un eccesso di soprannaturale, nella quale il vecchio e il nuovo si mescolavano disordinatamente e che faceva propri gli inconvenienti del cristianesimo senza assumerne i meriti.

V

Con il decimo libro della *Città di Dio* si conclude la polemica contro i pagani e ha inizio una nuova opera. «Non volevo essere accusato —

dirà più tardi sant'Agostino — di essermi accontentato di criticare le opinioni degli altri senza aver tentato di definire le mie». I dodici libri che seguono verranno così dedicati a un'esposizione della dottrina cristiana che sarà la più completa e ampia trattazione dell'argomento che mai sia stata tentata in Occidente.

Nel momento in cui iniziò l'opera — ci si potrebbe chiedere — pensava già alla parte finale? Aveva già predisposto anticipatamente tutto quell'ampio sviluppo che essa avrebbe avuto? A guardare il titolo sembrerebbe di poter dare una risposta affermativa. Chiamare quell'opera *Città di Dio*, infatti, significava certamente annunciare che l'autore non intendeva affatto limitarsi a confutare le obiezioni di qualche scontento e, di conseguenza, a scrivere un'opera di circostanza; sembrava invece che egli preannunciasse un ampliamento del dibattito e volesse trattare l'argomento dell'antagonismo, nel mondo, fra le due città, e intendesse così tracciare gli elementi della loro storia.

Queste due città, come egli ripete spesso, sono la città di Dio e quella degli uomini, la città della terra e la città del cielo. «La prima comprende le persone che vivono secondo i bisogni della carne, la seconda quelle che vivono secondo le necessità dello spirito. Nell'una, l'amore per se stessi arriva sino al punto di disprezzare Dio, nell'altra l'amore verso Dio porta al punto di disprezzare se stessi». Da un lato gli eletti, dall'altro i profani; da un lato la Chiesa, dall'altro il mondo. Osserviamo come questo vecchio termine di città che aveva goduto tanto credito presso i popoli antichi abbia in quest'opera un significato nuovo. Fino ad allora era servito a designare gruppi di uomini della stessa origine, che parlavano la stessa lingua, si circondavano delle stesse mura e consideravano straniero, cioè nemico, tutto ciò che si trovava al di là delle loro frontiere. La città di sant'Agostino ha un significato ben più esteso; essa non ha né muraglie né frontiere; è aperta a tutti coloro che, nel mondo intero, riconoscono lo stesso Dio, praticano le stesse leggi, nutrono le stesse speranze. E non solo essa contiene le genti di tutti i paesi, ma comprende morti e vivi, cioè tanto coloro che, avendo condotto una giusta vita, attendono con fiducia nella propria tomba il risveglio all'eternità, quanto coloro che stanno ancora affrontando la battaglia della vita. Ci troviamo così di fronte a una nuova suddivisione dell'umanità. Dal momento che non si tiene più alcun conto delle nazionalità e non si manifestano riguardi particolari per le più alte civiltà, vengono eliminate d'un colpo solo le categorie degli stranieri e dei barbari. In questo crogiolo di razze diverse, di nazioni e di regni nemici fra loro, che costituiscono l'intero universo, quella classificazione distingue due società che vivono l'una accanto all'altra, mescolate insieme allo stesso modo in cui lo sono il bene e il male, ma che tuttavia restano affiancate senza però confondersi e avanzano con lo stesso passo senza però arrivare allo stesso fine: la prima è la città dei credenti, la seconda quella degli infedeli. Attraverso questa contrapposizione, sant'Agostino spiegherà tutta la storia dell'universo.

Sebbene quest'ultima parte dell'opera sia più lunga della prima, è più facile analizzarla, anche in poche righe. L'autore segue il corso degli eventi, dalle lontane origini fino agli ultimi giorni. Non si occupa molto dei fatti ma insiste volentieri sui problemi religiosi che incontra

cammin facendo. Così, parlando del primo uomo, tratterà a fondo della creazione e del peccato originale. Poi seguendo la storia dei figli di Adamo e dei primi Israeliti, si prodiga in un'opera di commento, di interpretazione e di spiegaziopne dei meravigliosi racconti della Bibbia. Una volta giunto ai tempi storici, abbozza una teoria sulla successione degli imperi e cerca di scoprire la legge che avrebbe determinato il loro avvicendarsi sulla terra. Contemporaneamente studia i libri di David, di Salomone, dei profeti e, col sostegno della sua grande fede e con la certezza delle sue convinzioni, riesce a intravedere in ogni passo l'annuncio dell'avvento di Cristo e la giustificazione della sua dottrina. Infine, dopo aver esposto il cammino parallelo delle due città attraverso i secoli, da Abele e Caino — che sono gli esponenti delle prime manifestazioni di quella lotta —, fino al trionfo del cristianesimo, indica quale debba essere l'esito finale: la sua opera si conclude così con un lungo studio sulla fine del mondo e sul giudizio universale.

A quanto sembrerebbe ci troviamo ben lontani dall'avvenimento che aveva fornito a sant'Agostino l'occasione di scrivere la *Città di Dio*. Non sembra, infatti, che egli abbia dimenticato la caduta di Roma e tutte le disgrazie dell'impero che provocavano tanta ansietà alle coscienze dei cristiani? Quest'affermazione è meno vera di quanto non possa sembrare. Certamente gli orizzonti della sua opera si sono allargati man mano che l'autore procedeva nel suo studio e quello che all'inizio sembrava quasi un libro di circostanza si è trasformato alla fine in un'opera dottrinale; ma è difficile non riconoscere come la *Città di Dio* — anche se è stata scritta per ogni tempo — si rivolga preferibilmente ai contemporanei e contenga lezioni particolari rivolte ad essi. Soprattutto nei periodi di grandi crisi dell'umanità, l'uomo ha bisogno di credere che nulla accade per caso: e uno di quei periodi era proprio quello che allora stava attraversando l'impero. Ci si sente meno abbandonati alla tendenza alla disperazione quando abbiamo la sensazione di essere protetti da qualcuno che è più forte di noi. Nulla è più insopportabile, infatti, che il pensare di essere vittime di un capriccio del destino. Il male che soffriamo sembra più inaccettabile quando non riusciamo a spiegarlo e allora siamo tentati di pensare che avremmo potuto evitarlo con un pizzico di fortuna. Al contrario, riusciamo a sopportare in silenzio qualunque disgrazia se pensiamo che essa provenga da una volontà superiore, che abbia i suoi motivi per colpirci, anche quando quei motivi non li conosciamo; ciò è tanto più vero quando crediamo che quell'essere superiore sia pur sempre accessibile alla nostra pietà e allora possiamo sperare di disarmare la sua volontà attraverso la sottomissione e la preghiera. La grande opera di sant'Agostino — che mostra la presenza della mano di Dio in tutti gli avvenimenti, che fornisce la spiegazione anche per quegli eventi che sembrerebbero più inesplicabili, che lascia intravedere l'orizzonte, lo splendore del definitivo trionfo della giustizia e della fede — rappresentava così, per la gente di quell'epoca, così abbattuta, così pronta allo scoramento, una consolazione e una speranza.

Quando leggiamo quell'opera, dunque, è sempre utile avere presente la situazione dell'epoca in cui fu scritta. È un modo per comprenderla meglio e anche per renderci conto del significato di qualche pas-

so che può sembrarci, a prima vista, piuttosto sorprendente. Prendiamo ad esempio l'ultima parte, quella che tratta della resurrezione dei corpi. Non possiamo non rilevare come l'autore si occupi di alcuni piccoli problemi che a noi sembrano piuttosto peregrini. Si domanda, ad esempio, se le donne conserveranno il loro sesso nell'altro mondo, se i mutilati, i feriti, i malformati, i grassi e i magri rinasceranno con lo stesso corpo, e come potranno mai rinascere coloro che sono stati divorati da qualche altra persona nel corso di una carestia. Sono questioni che oggi non ci preoccupano affatto; ma quei tempi le cose andavano diversamente: ciò risulta evidente dalle stesse lettere di sant'Agostino; molte di esse infatti cercano di dare soddisfazione a curiosità di tal genere: la cosa può forse meravigliarci. Uomini, donne, poveri, personaggi illustri gli chiedono con ansia: «Come saremo dopo la nostra morte, *exeuntes de corpore qui sumus?* Dovremo rinascere tali e quali siamo adesso? Conserveremo le nostre facoltà, i nostri gusti, il ricordo dei nostri amici, l'affetto dei nostri cari? E, soprattutto, come riusciremo a vedere Dio?». Una volta imboccata questa strada, non si fermavano più: le curiosità sull'avvenire sono cosiffatte che diventano sempre più esigenti a mano a mano che si dà loro soddisfazione. Per lungo tempo le persone oneste si erano accontentate, a proposito della vita futura, delle vaghe speranze contenute nel *Fedone*, che erano state riprese da tutti i filosofi dell'antichità: *Si quis piorum manibus locus* ecc. Ma ai tempi di Agostino quell'immortalità tanto vaga non bastava più a nessuno. Bisognava che fosse un'immortalità sicura, reale, completa, che comprendesse tanto il corpo quanto l'anima; si pretendeva un altro mondo nel quale l'uomo potesse rivivere tutto intero, «senza aver perduto un solo dente né un solo capello». Ed è ancor poco dire che si sperava in quel mondo futuro: quella era una certezza, ancor maggiore della certezza di questa terra che calpestiamo con i nostri piedi; e a quel mondo si aveva fretta di arrivare. Nell'attesa del gran momento, entrava in campo l'immaginazione; tutti cercavano di raffigurarsi quel mondo sconosciuto; e allora si rivolgevano alle persone che ritenevano più sagge e più addentro a quei misteri.

Lo stesso centro della vita veniva così a trovarsi dislocato: l'esistenza presente tanto incerta, turbata, misera, finiva col contare molto poco a fronte di quella tranquilla immortalità, che sembrava a portata di mano e che assumeva il carattere della vita reale. Era anche quello un modo per poter sopportare tutti i mali che affliggevano il mondo: il fardello pesa molto meno sulle spalle una volta che lo sventurato intravede di lontano la casa dove potrà depositarlo. Ecco la ragione per cui la *Città di Dio* ottenne tanto successo alla sua epoca, successo che resterà invariato per tutto il Medioevo.

Capitolo 17

IL CRISTIANESIMO È RESPONSABILE DELLA ROVINA DELL'IMPERO?

I

Ci siamo alquanto soffermati ad analizzare la *Città di Dio*. L'importanza degli ultimi libri ha fatto sì che dimenticassimo un po' i primi: adesso dobbiamo ritornare su questo punto. Lasciamo dunque da parte i grandi ragionamenti storici riguardanti il succedersi degli imperi e la magistrale esposizione della dottrina cristiana — per quanto interesse tutto ciò possa suscitare — e torniamo ancora una volta a occuparci della questione che sant'Agostino ha voluto trattare all'inizio della sua opera, e che, anzi, ha rappresentato l'occasione stessa del libro.

Il problema storico che si poneva nell'anno 410, all'epoca cioè della caduta di Roma, merita di essere ripreso e discusso. So benissimo che la soluzione non è facile; abbiamo dinanzi a noi molte difficoltà anche soltanto per quanto riguarda la conoscenza degli eventi, soprattutto quando questi sono tanto lontani e ci sono stati raccontati da testimoni molto appassionati, ma anche non imparziali; come possiamo sperare di individuare le cause della caduta dell'impero attraverso il groviglio di quella situazione tanto complessa? Non esiste scienza più incerta di quella che viene chiamata filosofia della storia; proprio per la grande incertezza che la circonda, questo genere di filosofia ha il grave difetto di essere sempre compiacente, cioè di riuscire a fornire le ragioni che preordinatamente si vogliono trovare. Ognuno può trarre le conclusioni che preferisce, e gli stessi fatti, a seconda del modo in cui vengono presentati, possono servire a suffragare opinioni totalmente opposte. Tuttavia, se è vero che si incontrano molte difficoltà, in studi di questo genere, a trovare conferme interamente soddisfacenti delle proprie opinioni, è pur vero che non è impossibile sperare di avvicinarsi, almeno un po', alla verità se si adotta l'atteggiamento di non sostenere tesi preordinate, se si cerca di essere piuttosto sobri nelle congetture, ci si astiene dal trarre conclusioni troppo rapide e ci si rassegna, alla fine, a ignorare ciò che non è possibile conoscere.

Quando i pagani affermavano che la causa dei mali dell'impero fosse da ricercarsi nell'abbandono dell'antico culto, essi intendevano quest'affermazione in modi certamente diversi. I più ferventi — ma anche i più creduloni (questa categoria di persone è sempre esistita) — prendevano alla lettera l'affermazione. Costoro si ricordavano di tutti i mi-

racoli che avevano udito nei racconti di gioventù, quei racconti che venivano ripetuti ai bambini ogni volta che venivano loro mostrati gli antichi monumenti: Giove aveva fermato i fuggitivi sul colle Palatino; i Dioscuri erano comparsi durante la battaglia del lago Regillo; Apollo aveva colpito con le sue frecce i nemici di Augusto sul mare di Azio e così via. Con la testa piena di tali ricordi, questi credenti molto devoti affermavano, in tutta sincerità, che le cose adesso andavano male perché gli dèi non venivano più in soccorso di un paese che li aveva abbandonati. Nei momenti di maggiore calma, questi pagani tacevano per non attirare su di sé la collera dell'imperatore il quale, con loro grande scandalo, era diventato cristiano; ma, al più piccolo segnale d'allarme, riprendevano coraggio e chiedevano il ripristino delle antiche cerimonie. Sant'Agostino nella sua opera si rivolge soprattutto a costoro. Non ci soffermeremo tuttavia sulla sua risposta. Immagino che oggi non esista più nessuno che pensi che l'impero romano sia scomparso perché Giove e gli altri dèi dell'Olimpo non si sono alzati in sua difesa.

Tuttavia fra i pagani esistevano persone che avanzavano critiche ben più serie, che meritano di essere esaminate. Essi affermavano che era stato un grave errore abbandonare l'antica religione per la sola e unica ragione che essa era antica, per il fatto, cioè, che bisogna sempre conservare le istituzioni del passato. Non sono mai esistiti conservatori più ostinati degli aristocratici di Roma. Essi pensavano che il tipo di Stato ideale era quello dove nulla cambia. Per duecentocinquant'anni avevano tenuto testa ai plebei oppressi, che reclamavano qualche garanzia giuridica, opponendo sempre e comunque lo stesso ragionamento: «Questa cosa non è mai stata fatta». E i plebei avevano risposto incolleriti: «È dunque impossibile fare qualcosa per il solo fatto che non è mai stata realizzata prima? (*Nullane res nova institui debet?*)».[1] Questo genere di avversione contro ogni novità sopravvisse alla repubblica. Durante l'impero quell'atteggiamento si concentrò soprattutto nel Senato, alcuni personaggi del quale acquisteranno celebrità e fama proprio per la loro insistenza nel rifiutare qualunque innovazione, anche la più ragionevole e accettabile. Sembrava quasi che il loro motto fosse identico a quello del giureconsulto Cassio, un luminare del partito conservatore, il quale usava affermare che non bisogna toccare le antiche istituzioni per il semplice fatto che gli antenati avevano un buon senso assai maggiore degli uomini che li hanno seguiti: «Ogni volta che si cambia, si fa peggio».[2] Dall'epoca di Tiberio a quella di Costantino il Senato aveva conosciuto molti cambiamenti; una nuova aristocrazia aveva preso il posto di quella antica e tuttavia, pur sostituendola, aveva continuato sulla stessa strada. Si era appropriata delle tradizioni che aveva ereditato e le aveva seguite fedelmente. Una volta apparso sulla scena il cristianesimo, quella aristocrazia lo combatté soprattutto perché si trattava di una novità. Il principale capo d'accusa che gli veniva rivolto, l'argomento decisivo che gli veniva opposto era semplicemente quel fatto. Rileggendo sotto questa luce gli scontri fra i partigiani del cristianesimo e i suoi nemici, sembra di riascoltare lo stesso dialogo che per due secoli si era svolto fra i tribuni della plebe e i difensori della nobiltà. Simmaco afferma: «Non è ammissibile rinunciare alle usanze degli antenati, Roma è troppo vecchia per cambiare. Se-

guiamo i nostri padri, i quali per tanto tempo e con tanti vantaggi hanno seguito i loro». Sant'Ambrogio risponderà: «Non è mai troppo tardi per imparare. La saggezza consiste nel saper scegliere il partito migliore, quando ci si accorge di aver sbagliato. Tutte le cose non sono mai perfette il primo giorno. Il sole non emette tutta la sua luce all'alba, questa va aumentando a mano a mano che esso sale nel cielo, e così vediamo crescere il suo calore».

Quel genere di dialogo poteva continuare a lungo, dal momento che entrambi gli avversari avevano ragioni eccellenti per difendere la propria opinione. Uno Stato ha bisogno sia della stabilità che del progresso; tanto la conservazione a oltranza quanto le rivoluzioni ininterrotte sono nocive alla società. Gli uni potevano dunque sostenere che l'impero era troppo malato per sopportare il benché minimo cambiamento, gli altri potevano rispondere che, nella situazione in cui si trovava, lo Stato si sarebbe definitivamente perduto se non si fosse rinnovato in fretta, e tutto ciò che muore per inedia può venir salvato proprio da una crisi violenta. È difficile prendere una decisione fra queste affermazioni contrastanti, che sembrano entrambe ragionevoli, e fintanto che il dibattito si mantiene in termini così generali sembra impossibile giungere a una conclusione dal momento che la verità assoluta non sta da nessuna delle due parti.

Ma a questo punto si presenta una critica più precisa sulla quale val la pena soffermarsi. Se è vero, infatti, che un'innovazione non può mai essere considerata dannosa di per se stessa, è altrettanto vero che diventa tale ogniqualvolta introduca nello Stato un elemento contrario e inconciliabile con le sue istituzioni. Ed era proprio questo che si verificava con il cristianesimo. Com'è noto, nel mondo antico le religioni erano un fenomeno locale, cioè ogni paese e ogni Stato aveva i propri dèi, ai quali venivano resi onori particolari e dai quali si attendevano speciali favori. Questa concezione della divinità, indubbiamente, era di minor respiro, meno profonda, anche dal punto di vista filosofico, a confronto con la concezione dei cristiani, la quale ammette l'esistenza di un Dio unico, uguale per tutti e che ama tutte le nazioni in uguale misura; ma l'antica concezione aveva l'indubbio vantaggio di tenere i cittadini più strettamente legati alla loro comunità politica; conferiva al patriottismo un significato più sacro; e, di conseguenza, più forte, proprio perché esso era profondamente intriso del rispetto per la religiosità. Probabilmente questa fu l'origine del grande slancio patriottico, della grande devozione nei momenti di pericolo che fu tipica dei popoli antichi, quando erano ancora popoli giovani e legati all'antica fede. Da questa nascevano i grandi slanci eroici per difendere la patria minacciata, le grandi passioni civili tese a renderla felice e gloriosa. Proprio per questa ragione i nemici del cristianesimo potevano affermare che, distruggendo l'antica religione, esso avesse contemporaneamente distrutto uno dei pilastri del patriottismo, indebolendo così la resistenza contro lo straniero.

Ma ciò che toglie molta rilevanza a questo genere di accuse è il fatto che la religione romana del IV secolo non aveva più lo stesso significato che aveva avuto ai suoi inizi. Agli dèi romani se ne erano andati aggiungendo molti altri: «Dèi del cielo e della terra — dice sant'Agostino

—, dèi della notte, delle fontane e dei fiumi, indigeni e stranieri, greci e barbari: chi riuscirebbe mai a contarli? Riempiendo l'aria con i fumi orgogliosi dei suoi sacrifici, Roma aveva fatto appello, quasi lanciando un segnale, alle moltitudini di tutte quelle divinità, affinché accorressero in suo aiuto e per ottenerne il favore dedicava loro i suoi templi, gli altari, le vittime e i sacerdoti».[3] E a dir la verità, almeno nelle apparenze, la religione ufficiale non era mutata affatto; i riti si svolgevano sempre nello stesso modo; e quando ci si rivolgeva agli dèi, si usavano sempre gli stessi termini: Giove era ottimo e massimo, Marte era il vendicatore e Venere la madre; ma per la maggior parte dei credenti quelle erano ormai diventate vuote formalità, espressioni cerimoniose che lasciavano indifferente l'anima. La vera devozione ormai era rivolta verso gli dèi stranieri, il loro culto suscitava maggiori passioni e un maggior senso di mistero; il credito di cui godevano derivava dalla loro novità; ispiravano maggior fiducia poiché, essendo stati invocati assai meno degli altri, avevano avuto minori occasioni di ingannare i loro fedeli. Ma questo genere di devozione, inevitabilmente, era assai meno favorevole al patriottismo. Divinità straniere come Serapide o Mitra non potevano soccorrere il sentimento nazionale più di quanto non avrebbe potuto fare il dio dei cristiani. Era dunque scorretto accusare il cristianesimo affermando che avrebbe spezzato l'alleanza fra la religione e la patria: quell'alleanza non esisteva più da molto tempo. Se quella situazione era certamente negativa per lo Stato, la causa non andava ricercata nel cristianesimo, poiché quella separazione aveva avuto inizio molto tempo prima che esso fosse diventato la religione dell'impero.

I

Più di qualsiasi ragionamento, la dimostrazione del fatto che il cristianesimo e l'impero non erano istituzioni incompatibili risiede nel fatto che esse riuscirono a convivere in modo intelligente per un secolo. Dall'epoca di Costantino a quella di Teodosio, tutti i principi, a eccezione di uno solo, furono cristiani, e tuttavia non si può affermare che si fossero verificati cambiamenti estremamente gravi nella situazione generale. La macchina dello Stato funzionava pressappoco come aveva sempre fatto. La ristrutturazione del potere iniziata da Diocleziano proseguiva: Costantino portò a termine la riorganizzazione della monarchia amministrativa che era stata avviata dal suo predecessore. Persino i privilegi concessi alla Chiesa non avrebbero dovuto suscitare troppa meraviglia fra la gente dell'epoca, dal momento che essi erano gli stessi privilegi di cui godeva l'antico culto. In un primo tempo quei privilegi vengono ripartiti equamente fra le due religioni, e successivamente il cristianesimo prenderà il posto dell'antica fede, senza con ciò sconquassare nulla. Soltanto in qualche atto di Costantino si può intravedere a mala pena la presenza della sua nuova fede; ma la maggior parte delle sue leggi verranno formulate nello stesso spirito di tutti i princìpi pagani; il linguaggio sarà lo stesso, il sovrano presenterà se stesso come un dio; parla della «propria divinità», della «propria eter-

nità»; le manifestazioni della sua volontà vengono gratificate dell'appellativo di «oracoli immutabili», anche quando l'imperatore annuncia di aver cambiato opinione su qualche cosa. Potremmo addirittura immaginare che, leggendo quei decreti, persone che si limitassero a giudicare le questioni politiche attraverso i documenti ufficiali potessero credere che nulla, all'infuori dell'imperatore, era cambiato nell'impero: ma questa era una situazione del tutto normale che non poteva sorprendere nessuno.

A tutto ciò si potrebbe contrapporre — ne sono perfettamente cosciente — che quelle erano soltanto apparenze, che l'immobilità restava alla superficie, mentre al di sotto dell'apparente uniformità che caratterizza l'etichetta ufficiale di tutti i governi era possibile, guardando più da vicino, intravedere modificazioni ben più profonde, alcune delle quali gravemente dannose per l'impero; soprattutto due di quelle modificazioni sono oggetto di attacchi veementi contro i cristiani: l'autorità che i vescovi si erano venuti arrogando all'interno degli affari di Stato e la violenza delle dispute religiose; cose che turbavano l'unità dei cittadini e indebolivano la resistenza contro lo straniero.

Nell'antica religione i sacerdoti, in quanto tali, non possedevano alcuna influenza politica; con l'avvento della nuova, essi si introdussero silenziosamente nei gangli vitali del governo, assumendo un ruolo sempre più importante. Non ci riferiamo soltanto a quei ministri di Dio che diventarono consiglieri e quasi ministri dell'imperatore; nelle stesse province, lontane dall'autorità sovrana, essi arrivavano spesso al punto di intralciare, con i loro interventi, le procedure regolari dell'amministrazione imperiale. Macedonio, uno dei governatori dell'Africa, che peraltro era uomo pio e di buon carattere, si rivolse un giorno a sant'Agostino dimostrando evidente cattivo umore per il fatto che i vescovi si credevano obbligati a chiedere la grazia per i criminali e si adiravano ogniqualvolta questa non veniva concessa. «Se pure è vero — egli affermava — che è altrettanto colpevole commettere una colpa quanto approvarla, ogni volta che si auspica l'impunità dell'autore di un delitto si diventa suoi complici». Sant'Agostino gli risponderà con una lunga lettera a giustificazione del comportamento dei vescovi. In quello scritto egli lascia intendere che il giudice non è sempre irreprensibile, che talvolta si lascia andare alla collera e che può anche accadergli di dimenticare il suo ruolo di ministro della legge, incaricato di vendicare le ingiurie degli altri e non le proprie. Fare dunque appello alla clemenza significa servire lo Stato e rendersi utile allo stesso giudice. «La vostra severità — gli diceva a conclusione della lettera — è utile; essa serve per la tranquillità di tutti, ma anche la nostra intercessione è utile: essa serve a temperare la vostra severità».[4]

Le dispute religiose furono certo più dannose. Il mondo antico non le aveva mai conosciute; crebbero di intensità proprio col trionfo del cristianesimo. Gli scrittori pagani hanno sempre manifestato grande sorpresa nel vedere come le diverse sette cristiane si combattessero tra di loro. Già Celso aveva osservato: «Fanno a gara a lanciarsi accuse, a rivolgersi tutte le ingiurie che passano loro per la testa, rifiutando la più piccola concessione per amore di bene e di pace, e sono animati gli uni contro gli altri da un odio mortale». Ammiano Marcellino

è ancora più severo e arriva al punto di scrivere «che non esistono animali che siano tanto feroci contro gli uomini quanto lo sono i cristiani fra di loro».[5] E non si può negare che quelle dispute fossero molto dannose per uno Stato che aveva un così grande bisogno di riunire tutte le forze per resistere al nemico esterno; tuttavia era molto difficile riuscire a evitarle. La lotta è la condizione della vita; la vivacità delle dispute nasce dall'ardore stesso della fede; le discussioni religiose cesseranno soltanto il giorno in cui non esisterà più religione. Bisognerà dire tuttavia che le autorità — le quali acutizzavano le dispute religiose nel momento in cui vi si immischiavano — avevano pur fatto qualche sforzo per tentare di attenuarle. Vediamo infatti, forse con una certa sorpresa, che attorno ai principi cristiani, al centro dello stesso governo, quelle dispute sembrano spesso meno violente. Anche gli imperatori più zelanti nella loro fede non esitavano a servirsi di persone che praticavano religioni opposte, attribuendo loro spesso le cariche più importanti dell'impero quando ritenevano utile quel genere di provvedimento. Ma forse non è necessario dare a quegli imperatori troppi meriti. Esistono necessità politiche che si impongono a tutti i governanti, indipendentemente dalle loro opinioni e dalle loro preferenze. Sono sempre rari i buoni generali e i buoni amministratori; e un principe saggio li prende dove li trova. Tuttavia non possiamo non rilevare contraddizioni piuttosto singolari. L'imperatore attacca il paganesimo accanitamente, vuole distruggerlo a ogni costo, e negli editti contro la vecchia religione spesso alza la voce in tono minaccioso: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*; ma nello stesso tempo si circonda di pagani che egli stesso nomina non solo pretori e consoli, prefetti della città e del pretorio, ma ai quali affida incarichi a corte che, come li chiameremmo oggi, erano veri e propri ministeri.

Il risultato è che il consiglio di corte di Valentiniano e di Teodosio doveva assomigliare a quello di molti regnanti dei nostri tempi. In esso sedevano l'una accanto all'altra persone appartenenti a religioni diverse, le quali occupavano magistrature analoghe e si trovavano a dover affrontare gli stessi problemi. Oggi consideriamo una grande vittoria del buon senso — che è costata lunghi secoli di lotte — il fatto che nessuno chieda più conto ai pubblici funzionari del loro culto religioso e pensiamo tranquillamente che quegli impiegati possano dividersi su tutto il resto, purché siano uniti nel desiderio di essere utili al proprio paese. Già i Romani del IV secolo, tuttavia, erano arrivati alla stessa conclusione. La situazione di necessità aveva fatto sì che essi riuscissero a trovare una sorta di terreno comune sul quale potessero riunirsi le persone appartenenti a tutti i partiti: quel terreno era rappresentato dal servizio dello Stato, al quale tanto i pagani più resoluti, come Simmaco e Ricomer, quanto i cristiani devoti come Probo o Mallio Teodoro, dedicarono la loro opera con devozione e fedeltà, che non saranno mai smentite. È vero che questi grandi personaggi non si amavano molto reciprocamente; restava il fatto che grazie all'abitudine di frequentarsi, di trovarsi gli uni accanto agli altri negli stessi consigli, di lavorare per lo stesso fine, essi avevano finito col trovare una sorta di accordo e con l'assumere un atteggiamento di tolleranza reciproca che avrebbe portato grande giovamento all'impero se questo avesse sa-

puto servirsene. Per lungo tempo si era creduto che uno Stato non sarebbe riuscito a durare a lungo nella sua potenza e nella sua unità se tutti i suoi cittadini non avessero condiviso la stessa fede. Oggi pensiamo che, nonostante l'appartenenza a religioni diverse, i cittadini possano trovare accordo e unità quando è in gioco il bene comune e che la diversità dei culti non costituisca necessariamente una causa di indebolimento del sentimento nazionale. Questa, del resto, è la situazione che caratterizza la maggior parte degli Stati moderni: questa situazione non reca alcun danno alla loro prosperità, e non c'è ragione, dunque, perché l'impero romano dovesse trovarsi in una situazione peggiore.

III

Sembra dunque di poter affermare che il cristianesimo e l'impero non fossero, per la loro stessa natura, inconciliabili e incompatibili, dal momento che convissero insieme per un intero secolo senza troppo intralciarsi a vicenda. È vero che quel secolo si presenta ai nostri occhi come un'epoca piuttosto triste, per cui siamo tentati di giudicarlo con severità. Davanti ai nostri occhi è sempre presente la terribile catastrofe che rappresenta il momento conclusivo di quell'epoca. Quella catastrofe proietta la sua ombra sugli anni precedenti, per cui siamo indotti a essere molto ingiusti verso quei principi che non sono riusciti a evitarla. I contemporanei mostravano tuttavia meno severità, e già sappiamo come le lettere di Simmaco rappresentino una situazione nella quale gli stessi pagani non consideravano se stessi troppo infelici. Tuttavia viene fatto di pensare che quella situazione e quella stessa esperienza di concordia, per quanto sembrassero durature, non costituissero l'elemento determinante della situazione. È possibile che l'accordo fra i due elementi contrastanti fosse un accordo apparente, e che essi, proprio quando sembravano rappacificarsi alla superficie, abbiano continuato a lottare all'interno dei meccanismi di quella società, a livelli di profondità imperscrutabili, a tal punto che il disastro finale potrebbe essere interpretato come il risultato di tutto un lavoro sotterraneo.

Per riuscire a capire se questa ipotesi abbia qualche fondamento — e se, dunque, la disfatta dell'impero romano vada comunque attribuita al cristianesimo —, vedo una sola possibilità. Proviamo a ripercorrere le cause principali che gli storici considerano essenziali per la rovina di quell'impero; e domandiamoci, per quanto possibile, a quale epoca si può far risalire ciascuna di quelle cause. Se scoprissimo che quell'epoca è antecedente all'avvento del cristianesimo, bisognerà riconoscere che esso non è responsabile della caduta dell'impero romano.

La più grave malattia, forse, che ha provocato la morte dell'impero era il pessimo stato delle finanze pubbliche. Esse erano state ampiamente prosciugate da tutte le guerre esterne e interne che lo Stato era stato costretto a sostenere nel corso del III secolo. Con l'aggravarsi della miseria generale e la diminuzione della popolazione la pressione fiscale andò accentuandosi a livelli insopportabili, mentre diventava sem-

pre più difficile riscuotere le imposte. E dal momento che gli imperatori non volevano rimetterci e obbligavano le città a pagare la somma prestabilita, accadeva che i *curiales* o decurioni, cioè i membri del consiglio cittadino, fossero costretti a pagare di tasca propria la parte mancante delle imposte. Il risultato di questi provvedimenti fu che nessuno voleva più accettare quella carica; molti si nascondevano, oppure fuggivano per evitare quel discutibile onore; ma la legge, implacabile, ricercava i recalcitranti fin nei deserti o nei paesi dei barbari, e quando le guardie erano riuscite a mettere le mani sui fuggitivi, li costringevano spietatamente a riassumere quegli incarichi che erano diventati una sorta di supplizio. Qualcuno ha sostenuto che questo fuggi fuggi dalle magistrature municipali, che trova peraltro una spiegazione sufficiente nella politica fiscale degli imperatori, fosse, almeno in parte, imputabile al cristianesimo. Cristo aveva detto che il suo regno non appartiene a questo mondo; i suoi discepoli non erano particolarmente attratti dal gusto della politica, né dalle tentazioni delle cariche pubbliche. Come sarebbe stato possibile che uomini continuamente presi dalle cose celesti si fossero fatti carico dei bassi interessi della terra? «Lasciamo a voi — diceva Minucio Felice — gli abiti con gli ornamenti di porpora».[6] Tertulliano rafforzava quel genere di ripugnanza ricordando come un magistrato avesse l'obbligo continuo di recarsi nei templi, di assistere ai sacrifici, di organizzare giochi pubblici, cioè di manifestare apertamente ogni giorno la propria fedeltà alla religione ufficiale. Ne deduceva che un cristiano non poteva in alcun modo accettare cariche pubbliche e «che la cosa a cui egli è più estraneo sono proprio gli affari dello Stato».[7] Non tutti però la pensavano come lui. Nello stesso periodo in cui egli portava avanti quella polemica tanto violenta, esistevano dei cristiani che si credevano obbligati dalla propria condizione sociale o dalle tradizioni familiari a occuparsi delle magistrature che venivano loro offerte. E lo stesso Tertulliano ammette tale situazione, in quella famosa frase con cui intende dimostrare ai pagani come il cristianesimo, in pochi anni, sia penetrato ovunque: «Noi riempiamo il Senato e il foro».[8] Con quella espressione intendeva certamente affermare che esistevano molti cristiani fra i decurioni o i duumviri nei municipi dell'Italia o delle province e che alcuni di essi erano persino riusciti a penetrare all'interno del Senato di Roma. Sembra certo che la chiesa non si sia mai opposta formalmente a quegli incarichi. Essa comprendeva che qualora avesse vietato di compiere i doveri imposti dal proprio rango a coloro che erano tentati di abbracciare il cristianesimo avrebbe dovuto rinunciare a compiere conquiste nelle file dell'alta società. D'altro canto la Chiesa pensava che un cristiano, nel momento in cui ricopriva quegli alti incarichi, poteva essere molto utile ai propri fratelli. Fin dai primi tempi essa cercherà di fornire a quei suoi fedeli gli strumenti che permettessero loro di conciliare i doveri della fede con quelli delle pubbliche dignità.

Verso l'inizio del regno di Diocleziano il concilio di Elvira si occupò di questa delicata questione. Pur mantenendo la scomunica contro i Flamini che organizzavano giochi pubblici o compivano sacrifici, i vescovi permisero tuttavia ai cristiani di accettare la carica di duumviro, cioè di essere primi magistrati di un municipio: questo incarico li co-

stringeva ad assistere a cerimonie pagane; i vescovi chiedevano soltanto che essi non partecipassero all'assemblea dei fedeli nel corso dell'anno in cui dovevano adempiere alle loro funzioni: era una sorta di macchia temporanea della quale non sarebbe rimasta traccia l'anno seguente. Sembra che la Chiesa indovinasse il suo prossimo trionfo; e così cercava di dimostrare, in anticipo, che era in grado di comprendere perfettamente tutte le necessità della vita pubblica e che era pronta ad accettarle, mettendo così in evidenza come la sua vittoria non avrebbe mai inteso nuocere all'amministrazione degli affari pubblici.

Bisogna certamente ammettere che prima di quest'epoca alcuni cristiani si erano fatti scrupolo di non accettare i ruoli di decurione o di duumviro e che avessero deciso coscientemente di ritirarsi a vita privata. Esistono famiglie di Romani che, nel II secolo, dopo esser state per un po' di tempo in primissimo piano, scomparvero totalmente dalla vita dell'alta società. Si poteva pensare che quelle famiglie si fossero estinte, ma il loro nome verrà ritrovato più tardi nelle iscrizioni delle catacombe. Erano diventate famiglie cristiane ed è probabile che esse avessero rinunciato a tutte le magistrature per potersi consacrare interamente alla nuova fede. Il cristianesimo ha dunque la sua parte — ma è una piccola parte — in questo fenomeno di diserzione dalla vita politica che fu una delle calamità dell'impero; ma quel fenomeno era iniziato ben prima dell'avvento del cristianesimo e la sua origine può essere rintracciata molto lontano. Verso l'epoca di Cesare era già accaduto che una setta filosofica potentissima, che a quei tempi prevaleva su tutte le altre, avesse predicato lo stesso comportamento per motivi del tutto diversi. La scuola di Epicuro sosteneva che era del tutto insensato compromettere il proprio riposo impegnandosi negli affari pubblici, oppure nelle grane che sempre accompagnano i grandi incarichi. Quella scuola predicava che non esisteva miglior piacere per l'uomo saggio del contemplare dall'alto del suo tranquillo isolamento le tempeste della politica, e osservare gli sciocchi che si espongono a naufragi che egli, invece, rifiuta:

> *Suave mari magno, turbantibus aequora ventis,*
> *E terra magnum alterius spectare laborem.*

Quella saggezza egoista indignava Cicerone, il quale dedicherà diversi passi dei suoi libri — e in particolare l'eloquente introduzione della sua *Repubblica* —, alla confutazione di quelle tendenze. Uomini di quel genere erano degli ingrati, che si rifiutavano di dare alla patria ciò che essa è in diritto di esigere dai propri figli: vigliacchi e traditori che abbandonano il campo di fronte al nemico; e Cicerone conclude chiedendo «che nessuno ascolti il segnale che suona la ritirata nel momento in cui si sta combattendo la battaglia».

In questo passo il pericolo viene indicato con estrema chiarezza; quel pericolo, fino al IV secolo, andrà continuamente aumentando. Seneca parla di un senatore, un certo Servilio Vazia, il quale aveva smesso di recarsi a Roma e si era rinchiuso in una bella casa di campagna, nelle vicinanze di Baia, dove viveva nel riposo e in mezzo ai piaceri. Seneca si mostra molto scandalizzato di questo fatto e racconta che ogni volta

che passava nei pressi di quella stupenda villa gli capitava di dire: «Qui giace Vazia, *Vatia hic situs est!*».[9] Vazia avrebbe certamente potuto rispondere che un personaggio della sua importanza, nel momento in cui si nascondeva, rinunciando al consolato e alla pretura, non faceva altro che salvarsi la vita, dal momento che viveva sotto Nerone. Questo fatto era talmente vero che lo stesso Seneca finirà col pentirsi amaramente della sua eccessiva ambizione e consiglierà ai suoi discepoli di ritirarsi dalla vita pubblica. In provincia, invece, il pericolo era di altro genere: se si accettavano le cariche municipali non si rischiava certo la vita, ma si rischiavano le proprie ricchezze; i pubblici onori portavano alla rovina; il magistrato di una piccola città si sentiva in dovere di offrire banchetti e giochi pubblici ai suoi amministrati, e poi doveva pavimentare le strade, restaurare acquedotti e templi, oppure, anche, costruirne di nuovi a proprie spese. E così non poteva fare altro che cercare qualche onesto pretesto per sottrarsi a incarichi tanto onerosi. Qualcuno si rivolgeva direttamente all'imperatore e, se poteva vantare qualche potente conoscenza a corte, finiva con l'ottenere l'esenzione dalle cariche pubbliche (*vacationes munerum*). Il risultato fu che col passare del tempo il numero di queste persone esentate dalle cariche dello Stato continuò ad aumentare, fino al punto che non si riuscivano più a trovare cittadini sufficienti per ricoprire le diverse magistrature. La legge municipale di Salpensa, scoperta recentemente, prevede la possibilità che manchino i candidati e permette alle autorità di nominare d'ufficio anche le persone che non hanno avanzato la propria candidatura, purché rispondano a determinati requisiti.[10] Poteva dunque accadere di diventare magistrati contro la propria volontà e non è inverosimile che, per completare i ranghi del Senato delle città grandi e piccole, spesso si fosse fatto ricorso alla costrizione. Una legge di Marco Aurelio, che si trova inserita nel *Digesto*, classifica i decurioni fra coloro che ricoprono la carica spontaneamente e coloro che sono stati costretti ad accettarla.[11] Eppure, in questo caso, ci troviamo nel secolo degli Antonini, il periodo più bello e fiorente dell'impero; nonostante ciò affioravano già quei mali nascosti che l'avrebbero condotto alla rovina.

Possiamo constatare, comunque, come quei mali abbiano preceduto di gran lunga la vittoria del cristianesimo. La sua sfortuna è costituita dal fatto di aver dovuto ereditare una situazione già compromessa. Nel momento in cui i cristiani assunsero la direzione dello Stato le finanze pubbliche erano già in dissesto a causa dei disordini degli ultimi due secoli. Lattanzio, scrivendo proprio alla vigilia del giorno stesso in cui Costantino sarebbe diventato signore unico del mondo, afferma che le imposte erano diventate così pesanti che era necessario un vero e proprio esercito di esattori per riscuoterle. «Coloro che sono incaricati della richiesta sono ben più numerosi di coloro che debbono pagare. Tutto diventa materia imponibile: ogni zolla di terra, ogni pianta di vite, ogni albero. E per coloro che sono privi di denaro si fa ricorso alla frusta e alla tortura».[12] Possiamo dunque concludere che l'abbandono delle funzioni pubbliche era un fenomeno che risaliva molto addietro nel tempo: abbiamo visto come i suoi sintomi fossero già presenti all'epoca di Cicerone e come fin dai tempi degli Antonini si fosse arrivati al punto

di costringere le persone a ricoprire gli incarichi di magistrato contro la loro volontà. Era l'inizio di quella tremenda tirannia che porterà a incatenare l'operaio al suo mestiere, il funzionario alla sua funzione, e che rappresenterà il vero tormento del mondo romano nella sua decadenza. Quella situazione non è stata inventata dai principi cristiani, ma piuttosto si è aggravata sotto il loro regno; per una sorta di legge naturale le cose sono andate avanti fino alle estreme conseguenze, ma la religione di quei principi non ne è affatto responsabile; è verosimile che se ci fossero stati dei principi pagani, questi avrebbero adottato gli stessi provvedimenti, che del resto seguivano le tradizioni dell'impero: le stesse cause, cioè, avrebbero inevitabilmente prodotto gli stessi effetti.

IV

L'incombente rovina sembrava poi annunciata da un sintomo molto grave: la popolazione, anche nelle regioni più ricche come l'Egitto e la Gallia, andava riducendosi in modo inquietante. Le autorità potevano rilevare questo fenomeno ogni cinque anni, attraverso i censimenti; ma anche se fossero mancati quei censimenti statistici, esse non avrebbero comunque potuto ignorare che ogni anno diminuiva il numero di coloro che potevano essere arruolati nell'esercito o potevano pagare le imposte; tutto ciò sarebbe stato evidente dalle crescenti difficoltà di reclutare nuovi soldati e di far affluire le entrate fiscali.

È naturale che qualcuno abbia pensato di accusare il cristianesimo di tutto ciò. Era noto a tutti il suo principio secondo cui la verginità era preferibile al matrimonio. Uno dei più illustri dottori della fede cristiana, Tertulliano, aveva proclamato orgogliosamente proprio quel principio, senza preoccuparsi dello scandalo che avrebbe provocato fra i sostenitori delle antiche massime. Le stesse persone di cultura e appartenenti ai ceti elevati che, verso la fine del II secolo, avevano letto con curiosità gli scritti di quell'uomo tanto violento quanto raffinato, di quell'uomo che sollevava tanti problemi anche tra i fedeli della propria religione, osservavano con indignazione come egli cercasse di distogliere la gente dal matrimonio, consigliando per di più di procreare il minor numero possibile di figli.[13] Quanta sorpresa e quanta collera non dovevano provare nel momento in cui leggevano frasi di questo tenore: «Dio, nell'antica legge, diceva: Crescete e moltiplicatevi. Ora Egli dice, nella nuova legge: Fermatevi, e coloro che hanno una donna si comportino come se non l'avessero».[14] Con queste parole, il dottore della fede cristiana si pone in atteggiamento del tutto opposto rispetto all'intera legislazione romana; attacca frontalmente le istituzioni di Augusto il quale aveva decretato ricompense per i padri di famiglia e punizioni per i celibi. Tuttavia dobbiamo rilevare come quelle parole tanto imprudenti non fossero oggetto di rimprovero nei confronti di Tertulliano e non fossero mai state ricordate come atto di accusa nei confronti dei cristiani. Celso, che pure segnala e combatte l'avversione dei cristiani nei confronti delle funzioni pubbliche, non dice nulla a proposito delle loro opinioni sul matrimonio. È verosimile che, all'epoca

di Tertulliano, quei consigli non venissero seguiti dai fedeli e che questi, nella vita normale, si comportassero come tutti gli altri. È probabile che coloro che praticavano la continenza fossero in numero piuttosto esiguo tra i fedeli, per cui non era possibile che i nemici del cristianesimo attribuissero loro grande importanza. Soltanto alla fine del IV secolo, allorquando in Occidente incominciò a diffondersi la vita monastica, la Chiesa verrà apertamente accusata di voler distruggere la famiglia e di voler spopolare l'impero.

Si racconta che i Romani appresero per la prima volta dell'esistenza della vita monastica da sant'Atanasio: durante un viaggio che egli fece nell'anno 340 per cercare di portare il papa dalla sua parte, condusse con sé due monaci che furono i primi che mai si fossero visti a Roma. Costoro suscitarono grande sorpresa; vennero interrogati e dalle loro parole si imparò a conoscere che cosa accadeva nei conventi dell'Egitto ormai da quasi un secolo: allora alcune persone pie, edificate da quell'esempio, incominciarono a imitarli. Ma quei primi tentativi non fecero grande scalpore e l'istituzione monastica resterà nell'ombra fino al momento in cui, verso l'anno 374, riceverà grande impulso per opera di san Gerolamo. Dal deserto della Siria, dove si era ritirato condannando se stesso a durezze inenarrabili, invierà in Occidente un libro contenente la storia di san Paolo di Tebe, che era stato il primo anacoreta. Questo libretto, nel quale l'abile scrittore riusciva a esprimersi con linguaggio semplice e ingenuo, tale da essere compreso da tutti, grazie agli innumerevoli racconti di eventi straordinari, di leggende e miracoli, finì con l'appassionare il pubblico. E nel momento stesso in cui san Gerolamo si rivolgeva alla folla con quei racconti sulle vite dei santi, cercava anche di attirare verso il deserto i propri amici, uomini di lettere come era egli stesso; scriveva lettere cariche di ardente retorica e queste lettere facevano il giro del mondo e commuovevano gli animi: «Che cosa ci state a fare nel secolo — domandava loro —, voi che valete tanto di più? Sino a quando intendete restarvene all'ombra delle case? Perché rimanete imprigionati in quelle città piene di fumo? Credetemi; la luce qui dove sono è più brillante che mai; qui è possibile deporre il peso del corpo e innalzarsi alle pure e splendenti regioni dell'etere».[15]

Anche sant'Ambrogio era un vescovo che dedicava molte energie a incitare i fedeli verso la scelta della vita religiosa. Si preoccupava soprattutto delle fanciulle e talvolta, per indurle al nubilato e alla scelta del ritiro spirituale, si lasciava andare a rappresentazioni poco seducenti della vita familiare, dilungandosi volentieri su quelle che egli chiamava crudamente «le indegnità del matrimonio».[16] Molte persone restavano colpite da quei discorsi. «E allora — qualcuno gli domandava — voi non volete che i fedeli si sposino?».[17] Di fronte a questa domanda sant'Ambrogio aveva qualche difficoltà a rispondere. Fra quelle risposte ne sceglierò una soltanto, che mi sembra più strettamente connessa con l'argomento del nostro studio. Egli fa osservare, a coloro che sembrano temere che la propensione per la vita religiosa che il vescovo cerca di ispirare non finisca col tramutare l'impero in un deserto, che le regioni che forniscono alla Chiesa il numero maggiore di vergini sono precisamente le regioni più popolate.[18] Del resto, sant'Ambrogio

non è certo turbato dalle obiezioni che gli vengono fatte. Le sue risposte sono talmente sicure che appare evidente come egli non si preoccupi affatto delle obiezioni che gli vengono contrapposte. Vedeva tante fanciulle affluire a Milano per ricevere il velo dalle sue mani: «Arrivano da Piacenza — diceva —, da Bologna e persino dall'Africa».[19] Ciò che può spiegare la sollecitudine di tutte quelle fanciulle, indipendentemente dalla stessa parola di sant'Ambrogio e dalle emozioni religiose che poteva risvegliare nei loro animi, è il fatto che il convento poteva offrire loro proprio ciò che esse non sempre trovavano nel matrimonio. Secondo l'odierna mentalità il convento sembra paragonabile a una sorta di servitù; ma quelle ragazze lo consideravano come uno strumento di emancipazione. Era un'usanza atavica che la ragazza non potesse scegliere il suo sposo. Questa era una faccenda di famiglia e la legge non le dava alcun diritto di rifiutare il marito tranne nel caso che questi fosse malformato, oppure noto per i suoi costumi infami. I due fidanzati non si conoscevano prima delle nozze; quel giorno era anche la prima volta in cui si potevano vedere. «Un cavallo — diceva ironicamente Seneca —, un asino, un bue, uno schiavo possono essere almeno esaminati prima di comprarli. La donna è l'unica cosa che si deve prendere senza neppure averla vista. Si teme certamente — egli aggiunge — che vedendola prima del matrimonio si finirebbe col non sposarla».[20] Scegliendo la vita religiosa, la fanciulla riesce così a sottrarsi a quella costrizione; dispone di se stessa in piena libertà; la schiavitù del convento le appare cosa leggera dal momento che l'ha volontariamente scelta; e così si piega senza sforzo a una regola alla quale si è sottomessa con la sua stessa volontà. A qualunque ceto sociale appartenga, non prova ripugnanza neppure verso i servizi più umili. «Quelle donne che non potevano sopportare di posare il piede sul selciato della strada — dice san Gerolamo —, che si facevano trasportare in lettiga da uno stuolo di eunuchi, che consideravano un fardello il proprio abito di seta e che non avrebbero mai voluto esporre il proprio viso ai raggi del sole, oggi, ricoperte di abiti semplici e castigati, accendono il fuoco, preparano le lanterne, spazzano il pavimento, sbucciano i legumi e li gettano dentro le pentole bollenti».[21] Tanta umiltà in persone che avevano lasciato grandi fortune non poteva che ispirare l'ammirazione di san Gerolamo, ma non mancavano certo le persone molto scontente di quella situazione. Non è improbabile infatti che, se fra tutta quella gente che si consacrava alla vita religiosa si fossero trovati soltanto degli schiavi o dei figli di affrancati, nessuno avrebbe sollevato tante lamentele. Ma era ben difficile accettare che persone dal nome illustre rinunciassero al mondo, a cariche tanto elevate, per rinchiudersi in un convento. Quei grandi personaggi, in realtà, non erano mai appartenuti a se stessi; non avevano mai avuto il permesso di decidere della loro vita, erano schiavi del proprio rango di nascita e costretti a seguire la stessa strada che avevano percorso i loro padri. Quando si diffuse la notizia che Ponzio Paolino, che era stato console, aveva venduto i suoi beni e abbandonato la sua terra d'origine per ritirarsi presso la tomba di san Felice a Nola, la gente dell'alta società, i politici che si aspettavano da lui grandi cose ne furono indignati.[22] Cosa più incredibile, forse, è il fatto che la stessa plebaglia non si mostrasse molto

favorevole verso persone del genere. Quando all'età di vent'anni morì Blesilla, figlia di santa Paola, corse voce che era rimasta vittima degli stenti procurati da una vita troppo severa; ai suoi funerali la folla se la prendeva con i monaci che l'avrebbero consigliata nelle sue scelte e urlava scatenata «che bisognava metterli fuori dalle porte di Roma, scacciarli a colpi di pietre, oppure gettarli nel Tevere».[23] Gli stessi imperatori, per quanto cristiani e spesso molto ferventi, sembravano piuttosto diffidenti verso il monachesimo. L'imperatore Valente parla in una sua lettera con collera «di questi fannulloni che, pur di sottrarsi alle cariche municipali, si rifugiano nei deserti e nella solitudine», e ordinava che venissero ricercati.[24] Al contrario, il pio Teodosio li preferisce rinchiusi nei conventi. Irritato dallo spettacolo di quegli uomini neri, come li chiamava Libanio, che lasciano i conventi, formano lunghi cortei e, con il pretesto di distruggere i templi o di combattere gli ariani, turbano la pubblica tranquillità, impedisce loro l'ingresso nelle città: «Dal momento che menano gran vanto di essere abitatori del deserto, ebbene ci restino».[25] Questi provvedimenti severi e soprattutto il tono malevolo con cui li si trattava stanno a dimostrare come i principi non provassero molta simpatia per i monaci. Evidentemente essi li consideravano esseri dannosi agli interessi dello Stato.

Le violente polemiche che contrapponevano Gioviniano e Vigilanzio da un lato e san Gerolamo e sant'Agostino dall'altro lato, per decidere se bisognasse considerare più meritevoli le vergini piuttosto che le donne sposate, dovevano necessariamente attirare l'attenzione degli imperatori.[26] Essi erano molto preoccupati nel vedere il calo demografico di certe province: come non avrebbero potuto provare inquietudine nei confronti di un'istituzione che veniva accusata di screditare il matrimonio e che poteva altresì provocare un aggravamento di quello stesso male che essi si sforzavano di guarire?

A questo punto sembrerebbe ben difficile per il cristianesimo potersi difendere da rimproveri che gli piovevano da ogni parte e bisognerebbe pur riconoscere che quella sua preferenza esplicita per la verginità nei confronti del matrimonio, quella passione per il celibato tanto diffusa nel V secolo abbiano in qualche modo contribuito all'impoverimento demografico dell'impero. Ma anche in questo caso il male aveva origini più lontane; risaliva molto più addietro rispetto all'epoca cristiana; i suoi primi segnali erano già stati avvertiti negli ultimi tempi della repubblica. Già allora le grandi città attiravano la gente dei campi e spesso attorno ad esse si creava il vuoto. Virgilio, Tito Livio, Properzio avevano già osservato con tristezza come tutti quei piccoli popoli orgogliosi che avevano abitato i dintorni di Roma e, spesso, erano riusciti a fermare le legioni nemiche per secoli, adesso non esistevano più; attorno a Roma si andava già formando il cosiddetto deserto della *Campagna.* Lucano è ancora più pessimista; dirà infatti che su tutta l'Italia si andavano diffondendo la desolazione e la rovina:[27]

At nunc semirutis pendent quod moenia tectis
Urbibus Italiae...

Se tante contrade un tempo meravigliose sono spopolate, «se nelle

strade deserte delle antiche città troviamo soltanto qualche raro abitante», per Lucano la colpa va fatta risalire alla battaglia di Farsalo. Augusto invece accusa le abitudini egoistiche della società del suo tempo. Il matrimonio sembra essere diventato una servitù, la famiglia un intralcio; tutti ricercano un'esistenza libera, ognuno pensa soltanto a se stesso. La felicità sembra esser diventata sinonimo di vita senza famiglia, senza moglie, senza figli, senza doveri: situazione molto piacevole, invidiata da tutti, che veniva definita con un'espressione di non facile traduzione: *orbitas, praemia orbitatis*. Contro questi celibi incalliti, Augusto scaglia i rigori delle sue leggi. Cerca di costringere le persone a sposarsi, ricorrendo a minacce, esortazioni, pene e ricompense. Ma ogni intervento dell'autorità in questioni di questo genere è sempre segno di invadenza e raramente ottiene i risultati sperati. Le leggi giulie che pensavano di dover salvare l'impero non servirono ad altro che a provocare vessazioni inutili contro diverse generazioni: riferendosi ad esse Tacito scriveva: «Un tempo soffrivamo per le malattie, adesso ci siamo ammalati a causa delle medicine».[28] Aggiungiamo che medicine di quel genere sono peggiori del male, non guariscono affatto; l'impoverimento demografico si accresce ogni giorno. «La felice Campania, che non ha ancora visto un solo barbaro, conta già 120.000 ettari di terra deserti, dove non si vede né una capanna né un essere umano».[29] Al tempo dell'imperatore Gallieno, la grande Alessandria vedeva i suoi abitanti ridotti della metà. Se dovessimo applicare questa proporzione al mondo intero — afferma Gibbon —, saremmo autorizzati a pensare che metà del genere umano fosse scomparso. Bisognava trovare al più presto un rimedio per arrestare quel flagello che privava l'impero di braccia e di soldati. I principi escogitarono una soluzione che avrebbe avuto le peggiori conseguenze. Si rassegnarono a lasciar entrare i barbari nelle province meno fortunate. Lasciar stanziare il nemico in casa propria rappresenta naturalmente un grave pericolo; le popolazioni dell'impero invece accolsero favorevolmente quel provvedimento. Dal momento che le entrate fiscali dovevano essere sempre le stesse, e coloro che si stabilivano in un paese dovevano pagare al posto degli altri che non c'erano più, il carico fiscale sarebbe diventato più leggero di fronte all'aumento degli abitanti. Se i nuovi venuti pagavano la loro parte e permettevano quindi una diminuzione delle imposte per gli altri, nessuno chiedeva più da dove fossero venuti; l'interesse momentaneo faceva dimenticare i pericoli futuri; dopo che Costanzo Cloro aveva permesso che i barbari della Frisia andassero a popolare una zona abbandonata della Gallia, il suo panegirista troverà parole molto vivaci per ringraziarlo. «Con questa vostra legge Chamave lavora a nostro favore. Proprio costui, che per tanto tempo aveva costituito per noi una rovina attraverso le sue attività predatorie, adesso si adopera per la nostra ricchezza. Eccolo vestito da contadino mentre si affatica per il lavoro, frequenta i nostri mercati e vi conduce i suoi animali per venderli. In questo modo, così, un barbaro, trasformatosi in agricoltore, contribuisce alla pubblica prosperità».[30]

Ricordiamo che in questo periodo la vita monastica era ai suoi albori e stava appena nascendo nelle solitudini dell'Egitto e della Siria. In Occidente si diffonderà soltanto un secolo più tardi. È dunque impos-

sibile considerarla responsabile di processi di spopolamento che si possono spiegare abbondantemente con le grandi sventure dell'epoca; tanto meno il monachesimo sta all'origine dei pericolosi espedienti che erano stati escogitati per porre rimedio al calo demografico. Tanto il male quanto il rimedio, anche in questo caso, risalgono molto più addietro nel tempo.

V

Al cristianesimo veniva poi rivolto un altro rimprovero, non certo meno grave del precedente: si affermava che, per la natura stessa delle sue dottrine, esso aborriva la guerra, era una religione che poteva magari produrre dei santi, ma che impediva che si formassero dei soldati; la conseguenza di questo ragionamento era che, dal momento che gli Stati hanno bisogno di soldati per potersi difendere, il cristianesimo sarebbe contrario alla salvezza dello Stato. Questo genere di rimprovero è piuttosto antico; risaliva già al V secolo e fu discusso dallo stesso Agostino nelle sue lettere. È dunque naturale che lasciamo a lui la risposta.

Vediamo intanto in qual modo iniziò il dibattito.

Volusiano era un grandissimo personaggio appartenente alla famiglia dei Ceionii Albini. Questa famiglia si vantava di discendere da quel Clodio Albino che prese la porpora sotto Settimio Severo. Aveva legami con tutte le grandi casate dell'impero; e lo stesso imperatore Giuliano era ad essa imparentato attraverso la madre. Quella famiglia era rimasta fedele all'antica religione come quasi tutta l'aristocrazia romana; una donna cristiana, tuttavia, era entrata al suo interno attraverso un matrimonio e, secondo le usanze, con lei il cristianesimo fece il proprio ingresso nella nobile casata. La madre, che era teneramente amata, aveva ottenuto dallo sposo di battezzare la figlia, che diventerà santa Lieta; il figlio, tuttavia, apparteneva sempre alla religione del padre. Possiamo immaginare come la madre e la sorella desiderassero ardentemente che anch'egli abbracciasse la loro fede; egli tuttavia resisteva per abitudine, per tradizione di famiglia, per pregiudizio, e anche per mantenere il culto delle virtù virili. Tuttavia non poté impedire alle due donne di mettersi in relazione con il vescovo di Ippona, del quale ammiravano l'ingegno; alla fine acconsentì a comunicargli i propri dubbi. La lettera che gli scrisse, e che è pervenuta fino a noi, è uno scritto tipico di un uomo del gran mondo, che vuol fingere indifferenza sui problemi più importanti, affrontarli quasi per caso, anche se appare evidente una certa mascheratura.[31] Racconta di essersi trovato in una riunione di amici, uomini di lettere e persone di spirito, ognuno dei quali, a turno, prendeva la parola e si soffermava sui propri studi. Uno di essi parlava di retorica, un altro di poesia, un terzo di dottrine filosofiche: erano tutti campi nei quali Agostino era maestro. Nel bel mezzo di quelle conversazioni amene, uno dei presenti affronta il tema religioso. Espone molto timidamente le sue incertezze a proposito del cristianesimo; fa qualche domanda e chiede che gli venga data risposta. Poi, dal momento che Volusiano non intende scrivere una lettera

troppo lunga — cosa che sarebbe segno di maleducazione (le lettere brevi erano di moda in quel tempo) —, si ferma a mezza strada e cede la parola all'amico Marcellino, il quale presenterà le stesse obiezioni che l'autore della lettera non aveva voluto riferire. Tutto ciò viene detto col tono distaccato tipico di un uomo che non ha nessuna intenzione di essere molto serio, anche su problemi molto gravi, per timore di apparire un pedante.

Fra tutte quelle obiezioni a noi ne interessa una in particolare: Volusiano, con quella sua aria di uomo di lettere e del gran mondo, è in fondo un politico, destinato fin dalla nascita a essere governatore di qualche provincia, prefetto del pretorio oppure della città; la prima domanda che si pone, dunque, è se la vittoria del cristianesimo possa considerarsi favorevole oppure nociva allo Stato. La risposta gli sembra facile. Il cristianesimo, egli afferma, predica il perdono delle offese, vuole che non si renda a nessuno il male ricevuto, che si offra l'altra guancia e che colui che è stato derubato del mantello doni anche la tunica. Quale sarebbe mai per un paese, il risultato di questa ammirevole morale? Non avrebbe il diritto di far la guerra per difendersi o per vendicarsi! Non dovrebbe, di fronte a un nemico che saccheggia il suo territorio, restituirgli il male che ha fatto! E praticando in tal modo le virtù evangeliche finirebbe inevitabilmente in rovina; questa è la ragione — aggiunge Volusiano — per cui i principi cristiani sono incapaci di salvare l'impero.

Sembrava ben difficile confutare un ragionamento di questo genere. È innegabile come il cristianesimo, che è una religione di pace, abbia sempre manifestato grande distacco nei confronti della guerra. Tertulliano, che non usava mai mezzi termini nell'esprimere le sue idee, aveva condannato formalmente la guerra per due motivi. Il primo era di carattere teologico: «Il Signore — egli diceva — nel momento in cui ordinava a san Pietro di riporre la spada nel fodero, intendeva disarmare i soldati». Il secondo motivo è di carattere più umano. Fra quei barbari che vorremmo tanto combattere, possiamo trovare molti cristiani, dal momento che il cristianesimo si è spinto molto più lontano delle stesse aquile romane e ha fatto conquiste in tutta la Germania. Potremmo dunque rischiare di uccidere dei fratelli, cosa inammissibile. Tertulliano — che, come abbiamo visto, non nutriva certo sentimenti romani e che aveva dichiarato la propria totale estraneità agli affari pubblici del suo paese — aggiungeva: «La nostra unica repubblica è il mondo intero». E per chi fraternizza con l'intero universo, la guerra evidentemente rappresenta il delitto più grande.[32]

Il cristianesimo, tuttavia, nonostante il suo scarso amore per la guerra, per un contrasto paradossale aveva raccolto molti adepti proprio fra i soldati. Sappiamo che costoro di solito erano molto superstiziosi; dalle iscrizioni possiamo rilevare come essi innalzassero continuamente templi e altari agli dèi. Amavano di solito anche le nuove divinità e facevano propria con molta facilità la religione dei paesi che attraversavano. Sappiamo che molti di loro erano adoratori zelanti di Serapide, di Mitra, del Giove di Eliopoli, oppure del Giove dolicheno. Molti di loro accettarono anche la religione di Cristo. E dal momento che la prudenza non era fra le abitudini più diffuse nel loro mestiere, non nascon-

devano la loro fede, cosicché anche i soldati vennero spietatamente condannati al tempo delle persecuzioni. Alcuni arrivarono al punto, anche in periodo di pace, di deporre le armi ai piedi dei propri capi dichiarando che la loro fede non permetteva di combattere altri uomini; in tal modo attirarono su di sé condanne e supplizi.

Nessun principe avrebbe mai potuto autorizzare un atteggiamento del genere senza provocare la propria rovina. Se il cristianesimo intendeva diventare la religione di Stato, avrebbe dovuto necessariamente, e al più presto, ripudiare dottrine di quel genere. Fra tutte le concessioni che dovette fare per piegarsi alle necessità del governo, nessuna gli dovette costare più cara, né dev'essere stata accettata dalla Chiesa con maggiore ripugnanza. Ma anche dopo l'avvento di Costantino abbiamo presente il caso di san Martino: costui, alla vigilia di una battaglia, pur essendo centurione, si presentò all'imperatore e gli disse: «Sono un soldato di Cristo; non mi è concesso colpire di spada». Il buon san Paolino, che peraltro era stato console e si era occupato dei grandi problemi politici, si felicitò calorosamente con un certo Vitricio quando costui decise di gettare il suo budriere, nel momento in cui si convertì al cristianesimo.[33] In tutto ciò — bisogna riconoscere — c'erano molti argomenti a favore delle affermazioni di Volusiano quando costui voleva sostenere «che il cristianesimo è contrario alla salvezza degli Stati». Sant'Agostino tuttavia non ha esitazioni; aveva compreso, con grande buon senso, che la sicurezza dell'impero e la salvezza della civiltà romana richiedevano una rassicurazione per la coscienza dei soldati e affinché costoro mantenessero intatte le loro forze bisognava togliere loro ogni scrupolo; afferma quindi, nella risposta a Volusiano, che il cristianesimo non condanna la guerra, purché questa sia giusta e condotta con senso di umanità. Gesù Cristo infatti aveva detto ai soldati che venivano a lui con l'intenzione di abbandonare l'esercito: «Rinunciate a ogni concussione e a ogni violenza, e accontentatevi del vostro soldo»: ciò starebbe a indicare che Egli concedeva loro il diritto di portare le armi.[34] Questa è la dottrina di sant'Agostino. E le stesse cose dette a Volusiano le ripeterà con eguale forza al conte Bonifacio, governatore dell'Africa, che si era rivolto a lui per avere chiarimenti: «Non crediate che sia impossibile piacere a Dio sui campi di battaglia: David era un guerriero»;[35] e questo stesso concetto verrà ripetuto più volte nella *Città di Dio*.[36] Quella, del resto, era in quel momento la dottrina ufficiale della Chiesa: fin dall'anno 314, cioè poco tempo dopo la vittoria di Costantino, il concilio di Arles aveva pronunciato l'anatema contro coloro che rifiutavano il servizio militare.

Dovremmo forse pensare che tutte quelle esitazioni e incertezze abbiano potuto, in certe occasioni, turbare gli animi dei soldati o allontanare dai campi di battaglia uomini che sarebbero stati necessari alla difesa dell'impero? Bisognerà forse trarre la conclusione che il cristianesimo sarebbe anche responsabile dell'indebolimento dello spirito guerriero, che fu certo una delle cause fondamentali della rovina dell'impero? Esiste certo qualche possibilità in questo senso. Non dimentichiamo tuttavia che questa debolezza militare risale molto più addietro e che i primi sintomi furono avvertiti molto prima della nascita di Cristo. Per lungo tempo i migliori soldati di Roma provenivano dalla

stessa capitale e dai suoi dintorni, erano cioè i robusti contadini dell'agro romano. All'epoca di Augusto quella fonte era ormai esaurita. La grande città cosmopolita e i suoi dintorni già deserti non possono più servire da fonte di reclutamento per le legioni. Il soldato nato a Roma non si distingue ormai più per il suo coraggio, come accadeva una volta. Tacito ce lo dipinge come un buon parlatore, un uomo indisciplinato, corrotto dal teatro e dal circo, molto preso dal piacere degli intrighi.[37] A quei tempi i soldati migliori provenivano dall'Italia e poi anche dalle altre province. Ma anche queste ben presto esauriranno le loro forze. E proprio quegli imperatori che avrebbero dovuto cercare di porre rimedio al male finiranno con l'aggravarlo. Temendo che l'esercito servisse a qualche ambizioso come strumento di concorrenza, essi cercarono di allontanare dalle armi le persone più ricche; Gallieno proibì esplicitamente la carriera militare a tutti i senatori. Da quel momento in poi i cittadini presero l'abitudine di disertare i campi di battaglia: fu allora che venne introdotta una novità: si reclutarono i barbari. Molti di costoro erano già stati assoldati. Già al tempo di Tiberio un Gallico osava affermare: «Fra le truppe romane i più forti arrivano dall'esterno (*nihil validum in exercitibus, nisi quod externum*)».[38]

Questi cambiamenti hanno una storia lunga diversi secoli; la loro origine risale alla decisione di Augusto di tenere separati il soldato e il cittadino, con la creazione dell'esercito permanente. In quell'innovazione erano presenti in germe molti sviluppi successivi, molte conseguenze che si verificheranno una dopo l'altra, senza che sia possibile affermare con certezza in quale misura il cristianesimo avesse potuto aggravare un male che certo era molto antico e risaliva a cause molto diverse.

CONCLUSIONE

È giunto il tempo di trarre una qualche conclusione dal nostro lungo studio. Una prima conclusione sembra scaturire, naturalmente, dagli stessi fatti che abbiamo esposto: la decadenza di Roma, così come la sua grandezza, ha seguito un andamento molto regolare, senza che accadesse nulla di particolarmente traumatico e brusco. La storia romana forse è la storia più logica che si possa conoscere, un susseguirsi di eventi che scaturiscono con regolarità e chiarezza gli uni dagli altri. Nella storia dei Greci gli imprevisti sono molto più numerosi e questa è la ragione per cui l'immaginazione può scatenarsi a piacimento; ma chi si occupa dei Romani vede meglio soddisfatte le proprie esigenze di ragionevolezza e di buon senso. E se questa è la sua inclinazione, vi si sente molto più a suo agio. Non esiste migliore esercizio dello spirito di questo seguire passo passo le diverse fasi della storia romana; è così possibile ammirare il passaggio dalle cause agli effetti, dai princìpi alle conseguenze. Questo è il motivo per cui quello studio costituirà sempre uno dei fondamenti dell'educazione della gioventù.

I contemporanei di Augusto, nonostante lo splendore del grande regno che veniva creato proprio in quell'epoca, si accorsero confusamente di un inizio di decadenza; avvertirono — per usare le parole del poeta — che Roma non era più in grado di sostenere la propria grandezza, e non si sbagliavano: Roma era arrivata al culmine della sua storia e da quel momento iniziava la discesa. Quella discesa, da quel momento, durerà quattro secoli. Talvolta fu più rapida e talvolta più lenta, ma non si arresterà più.

Ciò che poteva talora dissimulare questa situazione di decadenza era il fatto che essa non assomigliava ad altre situazioni analoghe. Il più grave sintomo di deperimento degli Stati consiste nel fatto che essi non dispongono più di uomini. Ma a Roma, fino ai suoi ultimi istanti, questi non vennero mai a mancare. Una volta esaurite le risorse dell'Italia, ci si poteva rivolgere alle province e, alla fine, Roma prenderà al proprio servizio anche dei barbari che meritavano il titolo di Romani. «Venne un tempo — afferma A.-F. Ozanam — nel quale Roma aveva dimenticato l'arte della vittoria, ma non dimenticherà mai l'arte del governo». Questa frase è vera solo per metà. Non soltanto Roma è sempre riuscita a trovare funzionari abili ad amministrare il mondo, ma sino alla fine riuscirà a ottenere vittorie. Ancora alla vigilia della ca-

duta di Roma, Stilicone aveva sconfitto Alarico; e più tardi, quando l'impero sembrava ormai perduto, Ezio, al comando di un esercito formato di Goti e di Franchi, distruggerà le orde di Attila. Fatto ancora più sorprendente, in quella stessa epoca Roma ebbe la fortuna di essere governata da principi intelligenti ed energici, che riuscirono a contenere le rivalità interne e a sconfiggere i nemici esterni. Citiamo, per limitarci soltanto al IV secolo, Costantino, Giuliano, Valentiniano e Teodosio. Per tutto il tempo del loro regno, ci fu ragione di credere che la cattiva sorte dell'impero fosse stata scongiurata e molti credevano che si fosse persino riusciti ad arrestare il processo di decadimento. Ma si sbagliavano; la prosperità era soltanto un'apparenza superficiale, il male operava silenziosamente in profondità; alla morte di quei grandi principi, l'impero, che aveva assaporato la salvezza, si trovava più ammalato di prima, talmente ammalato che proprio alla fine del più glorioso di quei regni, quello di Teodosio, esso era un impero perduto. Quale poteva essere quella causa intima della sua rovina, a cui nulla resisteva, che sembrava paralizzare l'effetto delle grandi vittorie, che rendeva inutili tutti gli sforzi dei principi, tutta l'abilità degli amministratori, tutto il talento dei generali? Non è mio compito cercare di svelarla. I pagani la chiamavano Destino e i cristiani Provvidenza; ma dal momento che il Destino non ha rivelato a nessuno il suo segreto, e noi ignoriamo i disegni che Dio ha sul mondo, parlare di Destino e di Provvidenza significa, in termini per noi comprensibili, ammettere la nostra ignoranza.

Se è vero che a noi sfugge la causa prima, essa agisce attraverso le cause seconde o, se si preferisce, si rivela attraverso sintomi abbastanza chiari. Quei sintomi li abbiamo elencati rapidamente; abbiamo visto come la loro origine fosse piuttosto antica e come nessuno di essi avesse fatto la sua prima comparsa nel momento della vittoria del cristianesimo. La conseguenza che vogliamo trarre è la convinzione che quella vittoria non è mai riuscita a provocare nell'impero una scossa tanto forte da colpirlo in modo serio. È probabile che il cambiamento sia stato assai meno completo di quanto di solito non si immagini; e dal momento che la Chiesa, da lungo tempo, aveva fatto concessioni rilevanti alle leggi e alle usanze di quella società nella quale essa si apprestava a diventare l'elemento dominante, la transizione da un regime all'altro si è svolta senza troppe scosse.

Possiamo dunque concludere che l'impero è morto di malattie che risalivano assai più addietro rispetto all'avvento del cristianesimo: affermiamo dunque che questa religione non può essere considerata la causa diretta della sua rovina. Tuttavia, con altrettanta sicurezza, possiamo affermare che il cristianesimo è stato impotente ad arrestare quella decadenza. Potremmo discutere a lungo se esso l'abbia ritardata oppure se l'abbia resa più rapida. In ogni caso, l'impero era minato tanto profondamente che, qualunque fosse stato il regime religioso o politico che avesse tentato di mantenerlo in vita, la sua fine, un po' prima o un po' più tardi, sarebbe stata inevitabile.

POST-FAZIONE

Il libro di Gaston Boissier, *La fin du paganisme,* scritto sul finire del secolo scorso (1891), tradotto ora per la prima volta in Italia, non è propriamente un'opera di storia, quanto piuttosto il racconto testimoniale e documentale della destituzione del paganesimo dalla sua posizione di preminenza. Una posizione che il paganesimo aveva potuto mantenere finché aveva saputo porsi quale sintesi esclusiva del *Volksgeist* generale (Hegel), intorno a cui l'umanità, che si era espressa attraverso l'imperitura visione della classicità, aveva strutturato l'insieme dei suoi valori.

Tale supremazia trova la sua conclusione storica principalmente nel corso del IV secolo, con il verificarsi di quella svolta che segnerà l'umanità con la scissione più sconcertante che essa abbia mai conosciuto, dovuta al sopravvento del cristianesimo. Il cristianesimo, inseritosi come dottrina totale ed esclusiva nell'ordine stesso dell'impero, che pur intendeva dissolvere, riuscirà, proprio in questo periodo, a confiscare al paganesimo la sua funzione di preminenza. È a partire da questa sostituzione che l'era del paganesimo viene considerata finita.

Questa sembra essere la convinzione su cui si incentra e si articola il libro di Boissier, se non altro a giudicare dal titolo: un titolo con cui il libro definisce se stesso, nel suo concetto principale, come una indagine intorno al paganesimo visto e considerato nel periodo della sua conclusione e quindi della sua estinzione. Ma è stato veramente così? Il paganesimo è veramente finito col venir meno della sua supremazia; quando cessò di essere la religione su cui si sorreggeva eticamente e psicologicamente l'idea della romanità, che aveva attinto da esso la sacralità della sua concezione politica?

La domanda dubitativa è senz'altro legittima; anche perché è il cristianesimo stesso che dubita della certezza e della pienezza della propria vittoria. Da quando è sorto, e soprattutto da quando è prevalso, il cristianesimo non ha mai cessato di considerare continuamente vivo e continuamente attivo il suo nemico fondamentale: il paganesimo, appunto. Il cristianesimo è stato dominato da sempre dall'ossessione che l'uomo non sia naturalmente cristiano, come con ostentata sicurezza va proclamando, bensì, al contrario, che l'uomo sia naturalmente pagano. E così è. Né superate né estinte, le componenti della paganità, che sono la naturalità e la classicità (costituita quest'ultima dalla elle-

nicità e dalla romanità), hanno continuato a costituire il sottostante (per quanto riguarda la naturalità) e il sovrastante (per quanto riguarda la classicità) di tutto il reale umano, cristianesimo incluso.

È questa l'idea che si ricava dalla lettura del libro di Boissier, il quale, dal canto suo, non si propone affatto né di rivalutare anacronisticamente né di confutare ulteriormente il paganesimo, di cui anzi egli considera la messa a fine epocale come un processo dovuto e quindi inevitabile. Eppure questo libro, ineccepibile per la completezza della documentazione, ammirevole per la chiarezza dell'impianto, suadente e accattivante per la trasparenza e la impeccabilità della prosa, fa sì che una certa rivalutazione del paganesimo venga fuori da sé, attraverso l'immagine che se ne viene formando sulla base della sola riconsiderazione degli autori e dei personaggi che furono protagonisti della grande svolta. Giacché Boissier ha il pregio di aver saputo dare ordine al racconto dei dati e degli eventi in modo che sia il paganesimo stesso a parlare delle proprie ragioni con la sua stessa voce e con i suoi stessi argomenti. Insieme al racconto, l'analisi; la quale individua i due processi globali intorno a cui si articola e si esplica l'intero fenomeno. Due processi che sono riassumibili nei seguenti due termini: la *transizione* e la *transazione*.

Se il tema organizzatore del libro è costituito dalla presa in esame del processo di *transizione* dell'umanità dall'ordine della supremazia del paganesimo all'ordine della supremazia del cristianesimo, il tema effettivo è invece costituito dalla constatazione che il processo di transizione si è realizzato e configurato nei termini di una *transazione* reciproca, di una trattativa oggettiva, di uno scambio e di un accordo, sia pure conflittuale, ma comunque dialettico, a cui i due discorsi contrapposti hanno dovuto sottostare. Stupefacente invece si rivela il risultato finale di tutta la «lettura» del fenomeno: Boissier scopre che lo strumento, attraverso il quale una simile transazione si è prodotta e ha trovato la sua configurazione di discorso, viene fornito dal discorso superiore e autonomo che è proprio della letteratura. Anzi, questo strumento di configurazione dei discorsi delle due «religioni» è propriamente la letteratura.

In sé e per sé, preso in considerazione per il suo argomento esplicito, il libro di Boissier sembrerebbe proporsi un compito alquanto limitato, quasi marginale, in quanto si riferirebbe a un problema di importanza soltanto settoriale: il compito di indagare sui rapporti tra cristianesimo ed educazione romana, quella educazione specificatamente letteraria e oratoria quale veniva impartita nelle *scholae*, dove la retorica costituiva la base dottrinaria della realizzazione dell'uomo e della formazione del cittadino, del *vir bonus dicendi peritus*. La constatazione generale a cui arriva il libro, a questo proposito, è la seguente: anche dopo l'imposizione indiscussa del cristianesimo, i giovani continuarono a essere educati sugli autori non cristiani; e continuarono a esserlo per sempre, con continuità ininterrotta, fino ai nostri giorni. È per questa via (quindi entro lo spazio autonomo della letteratura) che la paganità, anche se essenzialmente ricusata e dichiarata *perempta*, ha trovato modo di continuare a sussistere, se non altro nella sua formalità e nei contenuti della sua erudizione.

Ma se è vero che il territorio di risoluzione del conflitto è stato quello della letteratura, per cui tutto sembra proporsi come una questione riconducibile alle problematiche degli autori (poeti, filosofi, oratori), resta pur sempre vero che le argomentazioni di costoro si inscrivono e trovano un riscontro effettuale nelle decisioni supreme che sono state adottate dagli imperatori. Sicché i due processi costitutivi che hanno regolato il rapporto di scontro-incontro tra paganesimo e cristianesimo (vale a dire il processo di transizione e di transazione), possono e debbono essere letti e interpretati riconducendoli al dialogo risolutore che si è generato tra le elaborazioni di pensiero dovute agli autori e le elaborazioni di volontà dovute agli imperatori (anch'essi pensatori). Il tutto riducibile a pochissimi nomi, ai quali, giustamente, è stato attribuito l'appellativo di «Grandi». Tra gli imperatori: Diocleziano (284-305), Costantino (306-337), Teodosio (379-395). Tra gli autori: sant'Ambrogio (339-397), san Girolamo (347-420), sant'Agostino (354-430). A sé va considerato Giuliano (331-363), il quale, nella duplice qualità di imperatore e autore, va annoverato come nome che fa parte degli uni e degli altri.

Questi i nomi decisivi: i pagani e i cristiani. Più che cristiani, questi ultimi sono dei cristianizzati; sono dei convertiti, non nascono cristiani. Al cristianesimo i Grandi cristianizzati si sentono indotti: se imperatori, dalla necessità di imporre, attraverso l'adozione del nuovo e inspiegabile «credo», una decisione politica; se autori, dalla obbligatorietà di dare una soluzione extrafilosofica a problemi che per loro, all'epoca, non erano risolvibili nei termini della sola filosofia.

Comunque sia, l'appartenenza al cristianesimo dei cristianizzati del IV secolo, i quali in realtà sono diventati i veri capostipiti della riuscita storica del cristianesimo, non è una appartenenza originaria, dal momento che i presupposti del loro pensiero, della loro azione, della loro vita, sono di impostazione pagana; e ciò non solo prima, ma anche dopo quell'atto di adesione voluta e deliberata al cristianesimo, in seguito al quale essi hanno potuto credersi interamente mutati. Sia quel che sia, tutto è dipeso e derivato da essi. Coloro che in seguito nasceranno cristiani non avranno più nulla da aggiungere alla realtà del cristianesimo. Varrà per sempre soltanto quello che i convertiti del IV secolo avranno precedentemente codificato.

Dopo aver ribadito tutto questo, che vale come indispensabile premessa per inquadrare complessivamente il punto di vista da cui muove *La fin du paganisme*, va precisato che a Boissier non interessa tanto indagare in modo particolare il pensiero, vuoi politico vuoi teologico degli imperatori, quanto mettere in esposizione le problematiche spirituali e le argomentazioni teoriche degli autori. Ed è anche doveroso insistere sul fatto che il suo è e rimane un metodo da letterato di formazione tradizionale. Egli passa in rassegna le vicende storiche per quel tanto che basta a riprodurre lo scenario in cui esse si presentano, in modo che i testi, messi in bella lettura, risultino comprensibili nella loro concretezza e nella loro contestualità.

Ed è infatti da questa appropriata contestualizzazione storica, in cui i «documenti» letterari vengono collocati, che deriva tutto il fascino rievocativo di cui il libro è capace. Sotto questo aspetto, in quanto por-

tatore del sentimento ricostituito del problema, il libro di Boissier si può considerare un unico. E può sorprendere che non sia stato valorizzato per questa sua proprietà ricostruttiva d'insieme che si rivela indispensabile per ottenere una rappresentazione vitale ed emozionale dello spirito dell'epoca.[1] Infatti è questa sua capacità, di dare rappresentazione della situazione dell'epoca, che induce il lettore del nostro tempo a estendere il campo di indagine e a cogliere i nessi che legano il dramma spirituale e teologico della questione religiosa al dramma più particolarmente filosofico e più particolarmente politico: in definitiva a dover mettere insieme la problematica degli autori con quella degli imperatori.

È in conseguenza di questa lettura «indotta», ma mirata alle essenzializzazioni del problema, che viene fatto di chiedersi: perché e come questi imperatori e questi filosofi, quelli che si sono cristianizzati, hanno pensato di dover optare per una concezione del mondo, come quella cristiana, paradossalmente sorretta da una visione che si dichiara negatrice del valore e del senso del mondo? Giacché il cristianesimo dichiara che la sua azione nel mondo è un preparare il mondo ad accogliere l'avvento della sua fine. Una fine effettiva, una fine cosmologica prefigurata in una dimensione cronologica; e che pertanto veniva data non solo come ineluttabile, ma che veniva dichiarata come incombente e imminente; e che in quanto tale veniva fervidamente auspicata.

Certo, questa aspettativa apocalittica valeva principalmente per gli autori. Gli imperatori, anche se convertiti, continuavano a pensare e ad agire romanamente, attendendo alla preservazione della realtà dell'impero, ritenuta entità sacralizzata e per sua natura capace di durata perenne. E questo spiega perché si sono trasformati in teologi. Tuttavia, anche mantenendo ben netta questa distinzione, tra i propugnatori delle teorie e i detentori delle decisioni (gli autori e gli imperatori), la nostra domanda viene a comprendere unitariamente l'insieme dei *perché* e dei *come* di tutti gli autori e di tutti gli imperatori che si sono trovati a scegliere e a decidere entro il frangente di questo cataclisma storico e metastorico insieme. Una domanda che può anche essere portata al massimo della sua essenzialità riducendola alle argomentazioni riferibili a due soli nomi: a quello di Costantino non a caso il Grande; e a quello di sant'Agostino, probabilmente ancora più grande.

Sono costoro, questi due, che si sono posti al vertice di tutti i ragionamenti al proposito. Si deve ad essi la formulazione essenziale e definitiva di tutto ciò che costituisce la costruzione dell'edificio entro il quale il cristianesimo (per quel che riguarda la sua matrice classica e pagana) ha potuto albergare e grazie al quale ha potuto sussistere. Tutto ciò che viene prima e che viene dopo questi due nomi, nel corso dei secoli (sempre per quel che riguarda la matrice classica e pagana) ha una importanza del tutto relativa; vale, se mai, in termini aggiuntivi, come elemento preparatorio oppure prosecutivo della realtà cristiana, e come tale vi si subordina e basta. Tanto per fare un esempio: tutti i concili della Chiesa hanno valore soltanto se danno conferma del primo, quello di Nicea, cioè quello di Costantino. Sicché la nostra domanda, che voleva essere una domanda impostata ai fini di una risposta generale, comprendente le ragioni dell'insieme del sistema di pensie-

ro, sia degli imperatori che degli autori, può essere meglio essenzializzata, e risultare perciò più proficua, se viene formulata in un quesito che può apparire eccessivamente semplificato, ma non lo è se si tiene presente che da esso dipende una risposta che ci conduce a una prospettiva di sintesi. Il quesito è il seguente: *perché* e *come* l'imperatore Costantino e il filosofo sant'Agostino si sono cristianizzati, decretando con ciò la vittoria del cristianesimo e la conseguente sconfitta del paganesimo?

In sostanza, di che cosa tratta il libro di Boissier? Avendo preso a oggetto l'avvenimento epocale della vittoria del cristianesimo e della sconfitta del paganesimo, egli, concettualmente, tratta delle nozioni della vittoria e della sconfitta; tratta cioè dei fattori che costituiscono l'essenza del tragico della storia. È estremamente significativo che il libro di Boissier abbia il suo centro «drammaturgico» nell'episodio che meglio simboleggia il riproporsi della dialettica tutta romana, tutta del mondo e del tempo, perciò tutta pagana, della vittoria e della sconfitta. È l'episodio della diatriba (di per se stessa emblematica) che sorse in seguito alla rimozione dall'aula del Senato della statua della Vittoria (384). L'iniziativa di parte cristiana aveva suscitato una vigorosa reazione da parte dei tradizionalisti, che insorsero a difesa del culto di questa divinità che aveva fatto la grandezza di Roma. Evidentemente era giunto il momento in cui la storia doveva formalizzare il dato di fatto della supremazia del cristianesimo con un dato di fatto che testimoniasse tangibilmente e giuridicamente il suo verdetto inevitabile: che la vittoria cristiana rendeva incompatibile il mantenimento del simbolo della Vittoria pagana; e questo proprio perché si trattava del simbolo dell'idea di Roma.

L'episodio, cruciale e decisivo, si colloca nel pieno del periodo dominato da Teodosio (379-395): quattro anni dopo l'emanazione dell'editto di Tessalonica (380) con il quale questo imperatore «rudimentale» dichiara che il cristianesimo, nella forma della confessione cattolico-romana, deve essere considerato la sola e vera religione a cui ci si deve sottomettere; e sette anni prima dell'editto con cui condanna e persegue come sacrilega la pratica di ogni culto che non sia cristiano (391). In concomitanza con tutto ciò, in questo stesso anno, si verifica un altro fatto, diventato universalmente simbolico, l'incendio della biblioteca di Alessandria, Per completare l'opera della vittoria cristiana, ora, manca una sola cosa: la distruzione di Roma. Anche questo accadrà. Sarà con il saccheggio del barbaro Alarico, forse non a caso cristiano, nel 410. La distruzione di Roma, nell'aspettativa cristiana, era considerata premessa indispensabile per la preparazione dell'evento finale. Soltanto allora, e a mondo interamente convertito, potrà verificarsi, con la venuta del giorno dei giorni, la seconda venuta di Cristo. Dopo di che il mondo sarà avviato alla sua dissoluzione definitiva.

La dissoluzione di Roma veniva pertanto considerata come la prefigurazione della dissoluzione del mondo; e a ragione. Ma quando, a questa dissoluzione dell'Urbe, che parve rappresentata dalla distruzione inflittale da Alarico, non fece seguito affatto la distruzione e la dissoluzione dell'Orbe, la teologia cristiana si vide costretta al proprio ripensamento. Per il cristianesimo originario (quello di matrice

apocalittico-giudaica), essere giunto alla vittoria storica senza che ad essa seguisse la mutazione metastorica, era incontrarsi col venir meno della sua verità; ed è questo il suo dramma. Con la vittoria sul mondo senza che ne seguisse la mutazione della natura del mondo, la Chiesa scopre che le incombe l'obbligo di dover far parte degli obblighi e della natura del mondo. La Chiesa scopre la sua «storicità», la sua «mondanità»; quindi si scopre come appartenente alla concezione della romanità.

Consiste in questa coscienza, del dover appartenere anche alla logica della storia, l'essenza della transazione a cui la Chiesa è obbligata. E questa transazione costituisce l'essenza di quella forma particolare di attività costitutiva chiamata cattolicesimo. Il cattolicesimo, forse, non è altro che la continuità del paganesimo con il nome mutato, essendosi nel frattempo mutati, di quest'ultimo, alcuni contenuti. Lo spostamento dei significati ha richiesto un altro uso dei significati. Mentre i fatti, come tali, nel loro mutamento apparentemente totale, non hanno spostato per niente l'ordine interno dei valori. Il desiderio cristiano, che si era nutrito dell'aspettativa elargita dal motto *Roma delenda est*, era stato esaudito invano. San Girolamo e sant'Agostino, risoluti fautori della distruzione di Roma, finché non avvenne, l'uno significativamente disperso nel deserto, l'altro significativamente arroccato in territorio cartaginese, quando arrivò la notizia della devastazione compiuta, furono i primi a subire le conseguenze del disinganno delle speranze redentorie. Il racconto della devastazione di Roma non suscitò in loro il sentimento previsto ed evocato dalla ragione teologica; arrecò invece un dolore indignato e disperato e tutt'a un tratto si sentirono ripresi nel grembo della ragione logica, commista sempre al sentire della ragione umana (ah, le *lacrimae rerum*). È vero: Roma era il mondo esecrato, però lo stesso era amato. Il fatto è che i «due spiriti magni» del cristianesimo si erano messi sì a pensare da cristiani e continuarono ad esserlo con indefettibile determinazione (è proprio della filosofia, quindi della ragione logica, il non recedere), ma nella loro parte più interna, più radicata, continuavano a sentire da pagani.

D'ora in poi la Chiesa sarà costretta a vivere dovendo giustificare, soprattutto a se stessa, una durata nel tempo che si protrae all'indefinito, con il sospetto che questa si riveli indebita; il che fa sorgere il dubbio intorno al senso che deve essere dato a tutta l'aspettativa cristiana. Da quando il tempo di avvento non ha più un termine prescritto, la Chiesa non ha potuto più separare il suo tempo dal tempo del mondo; e fin da allora, subito con la sua stessa vittoria, le è diventato necessario darsi ragione e fornire spiegazione della incompatibilità (o della compatibilità, a seconda dei casi) dell'intreccio tra tempo per la storia e tempo per l'eternità. Sant'Agostino, per tutto il resto della sua vita, dedicherà se stesso a elaborare questa giustificazione diventata inderogabile. Nasce così il vero poema epico del cristianesimo: *De civitate Dei*.

Sicché, dopo la vittoria armata e violenta conseguita per volontà e per mano dell'imperatore Teodosio e dopo il flagello su Roma conseguito dall'istintualità trionfante del barbaro Alarico, il cristianesimo viene messo sotto accusa: considerato dai pagani apportatore di nega-

zione e di distruzione. Prima della vittoria l'accusa poteva anche non essere respinta. Ora lo deve essere. Dopo aver propugnato, nel corso dei primi secoli, nell'alveo della sua matrice extraellenica, l'urgenza salvifica della dissoluzione, il cristianesimo, ora, deve riordinare se stesso entro una immagine che lo sottragga dalla responsabilità delle conseguenze che nascono dalla sua vocazione distruttiva. Quando i fedeli di Roma accusano il cristianesimo di essere la causa della rovina di Roma, gli apologeti del cristianesimo lo negano recisamente; non solo, rovesciano l'accusa. È la menzogna del paganesimo, se mai, essi dicono, la causa della rovina di Roma e dell'intera civiltà. È l'adozione della cattolicità che conferisce al cristianesimo questa immagine positiva.

Anche l'interpretazione che ne dà Boissier ha questa impostazione «cattolica». Anch'egli nega che il cristianesimo possa essere imputato di essere una causa della caduta di Roma. Sostiene invece che la Chiesa, perseguendo un disegno che non si può non definire provvidenziale, perché in qualche modo si è rivelato come preservatore dello spirito della romanità, quando vide che l'impero era perduto, separò da esso la sua causa, avvertendo di possedere in sé la forza per continuare a sussistere anche in un mondo che non era più protetto e sorretto dalla potenza materiale e politica di Roma. Ma questo distacco politico della Chiesa dalla tutela dell'impero avvenne dopo: dopo il fatidico IV secolo. Conta invece capire che cosa avvenne durante questo secolo, partendo da tutto ciò che era avvenuto prima, quando il cristianesimo si comportava deliberatamente come apportatore di provocazione, di scandalo e di sconcerto. Quando il cristianesimo era puro anarchismo; oppure quando il cristianesimo si dibatteva anche con se stesso per non diventare puro anarchismo.

Ha ragione Boissier: il cristianesimo non può essere considerato una causa diretta della dissoluzione della civiltà pagana; il cristianesimo è piuttosto una conseguenza del dissolvimento verso il quale il paganesimo stesso andava per conto proprio. Il cristianesimo andrebbe se mai inteso come un sintomo della crisi del paganesimo, il quale si stava rivelando un pensiero incapace di riflettere su se stesso; un pensiero che non riusciva a tenere il passo che gli veniva imposto dalla sua stessa filosofia. Il paganesimo non può reggere l'urto del criticismo imposto dalla filosofia. Di conseguenza entra in crisi; e questa crisi lo investe sotto forma di critica della sua religiosità da parte di una religione che gli si oppone: il cristianesimo, appunto. In questo modo il paganesimo diventò, per il cristianesimo, un luogo da dileggio. Avvenne questo: che fu l'umanità a sentirsi investita dal dileggio. Il sentire pagano, piuttosto semplicistico e ingenuo, apparve disarmato e incapace di sostenere un simile confronto: fu facilmente travolto.

La narrazione di Boissier mette assai bene in evidenza lo stato di smarrimento in cui si erano venuti a trovare tutti coloro che erano rimasti fiduciosamente affidati al semplicismo della mentalità pagana, quando si trovarono contro, immeritatamente, l'offensione e l'offensiva cristiana. Il paganesimo reagì a suo modo: o con l'indifferenza o con la violenza. Tuttavia, per quanto fosse inadeguato a reagire come si deve, il sentimento pagano non mancava del giusto intuito. Non gli sfuggiva che questa nuova religione, che gli si dichiarava avversaria, era

veramente avversaria dell'unità mentale e spirituale di tutto il genere umano considerato nel suo insieme. Il cristianesimo, infatti, introduceva nella storia dell'umanità una scissione irrimediabile: una separazione dell'uomo dalla sua stessa umanità a cui viene sottratta deliberatamente l'autonomia dell'intelletto. Non era cosa da semplici pagani reggere l'urto di questa lotta condotta sul terreno della filosofia contro la filosofia; ma era cosa dei pagani sentire questa scissione agire nella propria vita e avvertirla come una lacerazione sacrilega. Per quanto lenti di intelligenza reattiva, i pagani non potevano non avvertire questa lacerazione come un'offesa.

Non erano in errore con questo loro sentire, anche se non riuscivano a capire che questo male esiziale, in parte, veniva proprio da loro: da qualcosa di interno; da qualcosa che riguardava la loro incompletezza: una barbarie interna che non mancava di ragioni e di forza; che soprattutto non mancava di un ammirevole coraggio e di una volontà temeraria nel proclamarsi invincibile. Il paganesimo non era riuscito a vedere che il cristianesimo, facendo sua questa barbarie interna, aveva sottratto al paganesimo l'identità con se stesso. Quindi la scissione agiva. Il paganesimo mancava di una dottrina per poterla risolvere, ma non mancava di sensibilità per non avvertirla. Non riconosceva del cristianesimo la parte interna che da lui proveniva, ma riconosceva benissimo la parte esterna, che proveniva da una barbarie aliena: da una matrice che proclamava le sue verità mettendosi all'esterno non solo della ellenicità e della romanità, ma anche all'esterno di tutto il resto dell'umanità, barbari veri e propri compresi.

Il paganesimo, che per il suo universalismo ideologico, dovuto all'ellenicità, e per il suo universalismo politico, dovuto alla romanità, era disposto a entrare in simbiosi con tutto, questa volta non riesce a risultare operante. Il rifiuto del cristianesimo a integrarsi con le teurgie del paganesimo è assoluto. La via dell'universalismo religioso, escogitata come invenzione culturalistica dall'imperatore Giuliano, si rivelerà impercorribile. L'asprezza del rapporto che si instaura tra pagani e cristiani produce le sue conseguenze d'urto e di attrito non tanto a livello delle diatribe teoriche (che restano pur sempre questioni di lotta relative alle dottrine cristiane che si osteggiano fra di loro), quanto a livello pratico, nelle cose del giuridico e dell'economico quotidiano. L'uomo pagano, obbligato ad affrontare il rapporto con l'uomo cristiano, nei casi indispensabili dell'adempimento di un officio sociale o politico, entrava in urto senza aver fatto nulla per provocarlo. L'incomprensione e l'incomprensibilità erano il dato su cui il rapporto si stabiliva. Il funzionario pagano, messo di fronte alla irragionevole condotta del cristiano, perdeva la sicurezza nella coerenza del suo pensare e del suo agire. Il cristianesimo si presentava come una sobillazione, la cui modalità psicologica consisteva nell'esibire una esasperante capacità di non farsi mai ricondurre a termini di ragione. La predicazione cristiana usava la parola in modo da non farsi prendere e discutere sul piano della logica della parola. La predicazione cristiana non era usata nell'ambito della convenzione retorica; era piuttosto un'azione. Si poteva rispondere ad essa non con l'argomentazione, ma con l'azione. In genere il dilemma per la parte pagana era questo: o ignorare

o reagire. Ed era comunque un venir alle mani, in due modi. O per sottrarsi, lavandosele. O per difendersi, sporcandosele. O Ponzio Pilato o Nerone.

Sorge così la questione delle persecuzioni. Il fenomeno cristiano, che ben presto si pose come problema impossibile a trattarsi culturalmente e contro il quale il paganesimo non aveva saputo trovare la forza teorica e morale per contrapporsi, imponeva la necessità di un intervento che intendesse essere risolutore: l'esigenza investiva direttamente gli imperatori. Alla loro azione si chiede la soluzione che sarebbe spettata ai filosofi. Perciò l'azione degli imperatori è diventata in realtà filosofica. E si sa che la funzione filosofica degli imperatori si esplica correttamente se essa rimane all'interno della logica che le è propria. Per chi è imperatore conta un solo punto di vista, che porta sempre a un solo risultato, a una sola sintesi: l'unità dello Stato, la salvaguardia dell'integrità dell'impero. Nella situazione di allora, la salvaguardia dell'integrità dell'impero convergeva con l'esigenza della salvaguardia dell'integrità del genere umano. Giacché la scissione introdotta dal cristianesimo metteva in crisi proprio questa unità. La questione non era più soltanto politica, anche se veniva affrontata tutta in sede politica. Fu per questo che le decisioni degli imperatori hanno rivestito tanta importanza teologica.

Gli imperatori si risolsero all'azione teologica come variante complementare dell'impostazione politica solo alla fine di un processo che si era venuto svolgendo nel corso di almeno tre secoli, durante i quali si era cercato di alternare, inutilmente, sia la linea della comprensione, sia la linea della dissuasione. Quest'ultima con gli esplosivi ricorsi alle persecuzioni, più o meno sistematiche, più o meno episodiche; a cominciare da quella di Nerone per finire con quella di Diocleziano. Le persecuzioni, condotte di malavoglia da parte degli imperatori, ottennero sempre il risultato contrario a quello per cui furono perpetrate. E apparvero sempre come una stupida forma di controversia intorno a una stupidità che si ostinava a restare incomprensibile. Era chiaro che in una simile contesa avrebbe finito per prevalere la parte che era in grado di reggere meglio l'incongruenza: la contraddizione, come la chiamavano.

Le persecuzioni furono più che altro degli agiti fisici, gesti irriflessi, in parte scatenati come risposta violenta di fronte alla persistenza di una provocazione condotta all'eccesso, in parte come tentativi di affidare al castigo fisico il compito di ottenere una obbedienza che ogni autorità che si considera indiscussa ritiene che le sia a ogni modo e a ogni costo dovuta. Le persecuzioni furono gestite come una dimostrazione pedagogica degli esiti di assurdità a cui l'assurdità del cristianesimo inevitabilmente conduceva. Era come voler porre un limite alla irragionevolezza con atti di completa irragionevolezza. Ed era proprio questo che i cristiani volevano. Le persecuzioni finivano con l'essere dimostrazioni della stupidità dei pagani più che conseguenze della irragionevolezza dei cristiani. Ciò che l'autorità imperiale metteva in atto come dissuasivo, veniva accolto dall'altra parte come appagamento di un desiderio: esaudimento della aspirazione al martirio. Ciò che per i pagani appariva come un comportamento della demenza, per i cristiani

costituiva il vissuto di una glorificazione conseguita.

Per fronteggiare la sofisticata pericolosità della psicologia dei cristiani, il paganesimo avrebbe dovuto far ricorso a una criticità di tipo superiore che esso, nella elementarità del suo sistema di credenze (in genere una congerie di superstizioni), non possedeva. Certo che le persecuzioni stavano dando la misura del tipo di conflitto mentale che stava attraversando il genere umano. Mai la guerra mentale del genere umano si è svolta in un groviglio così assurdamente intricato. Per certi aspetti il paganesimo è più evoluto del cristianesimo. Per altri aspetti il cristianesimo è più evoluto del paganesimo. In entrambi però agiscono pulsioni di ordine regressivo. Il loro è un groviglio di cui la filosofia non è ancora venuta a capo. Il cristianesimo viene ad avere la meglio per la sicurezza con cui impone alcune sue verità: l'immortalità non solo dell'anima, ma quella della carne, destinata a risorgere: quindi la beatitudine nella vita eterna, ma soprattutto la remissione dei peccati, la liberazione dal peso e dall'angoscia della colpa, anche nel corso della vita terrena. Tutte cose che il paganesimo, pur nella sua maggiore liberalità in quasi tutte le cose, dubitava o negava che si potessero conseguire. Per il paganesimo non si dà cancellazione della colpa. Per il paganesimo la colpa è la colpa. Si dice che Costantino, rimasto sostanzialmente pagano e indulgente nei confronti di entrambe le religioni, a cagione della sua indole superstiziosa, si sia risolto a essere propenso per la religione cristiana perché questa, a differenza della religione pagana, lo liberava dal rimorso dei suoi personali delitti.

Resta il fatto che il cristianesimo, su queste cose, manifesta una maggiore volontà di grandezza e decide drasticamente sull'essenziale. C'è un solo fine da conseguire: la salvezza dell'anima. Questa salvezza, essendo tutto, merita il sacrificio dell'intelletto. La scissione con la propria natura imposta all'uomo dal cristianesimo è la scissione dell'intelletto: la ricusazione della sua prerogativa di riconoscere la verità solo in se stesso. Cosa che il paganesimo non poteva accettare. Per il paganesimo l'intelletto è Dio. Il paganesimo non arrischia il sacrilegio con l'elaborazione di un pensiero che conduca alla scissione di Dio. È chiaro allora che commisurate con la portata di una simile lotta, le persecuzioni si rivelano riduttive e mancanti. Se di guerra mentale si trattava, i pagani hanno dimostrato che la stavano conducendo in maniera molto maldestra. Come campo di battaglia le persecuzioni erano del tutto improprie. Probabilmente esse costituirono soltanto il punto di intesa perversa tra il dispotismo dei despoti e il dispotismo del popolo (Tocqueville). Le persecuzioni furono escogitate per compiacere il popolo. Infatti furono un fatto circense. Non c'è dubbio che le persecuzioni si rivelassero anche per il loro aspetto odioso e crudele. Ma mancavano di serietà. Erano feroci ma non inesorabili. Essendo circensi erano demagogiche. Ed essendo demagogiche erano gratuite. Finivano per mancare di valenza politica.

Soltanto Diocleziano (284-305) sembra aver dato alla persecuzione (la sua fu anche l'ultima) un intento e un'impronta di serietà; ma questa connotazione di serietà deriva dal fatto che egli aveva concepito la persecuzione riferendola a un criterio generale che avrebbe dovuto operare su tutto l'insieme dei problemi di crisi che erano sorti nell'ambito

dell'impero: quali il problema dell'«anarchia» nelle successioni al potere, dell'«anarchia» del sistema economico, dell'«anarchia» costante delle pressioni barbariche e ovviamente dell'«anarchia» ideologica e psicologica costituita dal cristianesimo. Tutte queste anarchie, tutte queste «irragionevolezze»: la successione al potere, l'inflazione monetaria, la minaccia barbarica e l'eversione cristiana, sono da lui considerate unitariamente come perturbative cicloniche da poter imbrigliare e dirimere attraverso il ricorso dell'applicazione cogente degli atti di imperio.

L'invenzione della tetrarchia, l'imposizione del calmiere dei prezzi e il dispiegamento deciso di una persecuzione, risoluta nel suo scopo, avrebbero dovuto risolvere, allo stesso modo, la questione della stabilità del vertice dell'impero, la questione del disordine inflattivo e la questione inaccettabile del cristianesimo. Non fu così. Le volontà di risolvere, anche se risolute allo scopo, da sole non bastano. Il programma di Diocleziano, se mai, proprio perché così organico e determinato, è servito a mettere a nudo definitivamente lo stato di debolezza a cui l'*auctoritas* e la *potestas* degli imperatori erano arrivate, a causa dell'inefficacia dell'atto di imperio.

Lo Stato esprime la sua validità in rapporto alla capacità dei suoi atti a ottenere i dati di fatto voluti. L'atto di imperio, nella sua assolutezza e nella sua purezza, dovrebbe risultare efficace per il solo fatto di essere decretato. E i decreti di Diocleziano, sorti per risolvere le crisi, rivelarono invece la crisi in cui si trovava l'istituto supremo della politica: l'atto d'imperio, appunto. La ricostituzione dei fondamenti dell'istituto supremo della politica diventerà pertanto, dopo il fallimento della linea di Diocleziano, il risultato del successore, l'imperatore Costantino, che adotterà tutto un altro programma sulla base del rovesciamento di un solo contenuto: quello concernente il cristianesimo.

L'azione fin qui condotta seguendo la linea per così dire tradizionale, con Diocleziano aveva raggiunto il suo acme. Diocleziano, applicandola per intero, ne aveva fatto emergere i limiti e l'aveva posta in crisi. Più in là di così, per questa via, non si poteva andare. Infatti da quel momento, artefice Costantino (306-337), la linea di condotta si capovolse. Prima di tutto, impossessandosi del potere con la sua azione diretta e riconducendolo tutto alla volontà della propria persona, Costantino dimostra che il problema della successione al *summum imperium* doveva essere deciso attraverso il sistema di sempre: a fil di spada. Se poi per vincere è indispensabile far apparire sui labari i simboli del cristianesimo, lo si fa. Ammesso che un simile espediente psicologico abbia veramente prodotto il decisivo vantaggio tattico che in quella circostanza si richiedeva.

Il vero problema di Costantino non è quello di vincere su Massenzio (questo fatto è soltanto episodico). Il vero problema di Costantino è ancora quello che era stato posto da Diocleziano: il ristabilimento della piena validità dell'atto di imperio. Cosa che egli si accinge a compiere modificando i termini di contenuto che ne devono costituire il fondamento. L'inefficacia della linea di pensiero politico che aveva trovato il suo limite in Diocleziano, aveva dimostrato l'insufficienza dello schema tradizionale e usuale secondo cui il potere è il risultato di un eser-

cizio che si compie accostando la volontà della forza alla prescrittività della norma, formulata razionalmente. Ma i nuovi tempi richiedevano non tanto una forza accresciuta di forza, quanto una norma accresciuta di norma. L'atto di imperio deve avvalersi di una norma aggiuntiva, che sappia andar più in là dei soli imperativi della ragione, che sappia invece essere portatrice di una cogenza che proviene da una metaragione. Il potere dei nuovi tempi deve fondarsi su una forza che gli deriva dall'invenzione di una supernorma. E dal momento che la supernorma è la modalità con cui la religione pone se stessa come principio che deve sovrapporsi su ogni altro aspetto del mondo (Durkheim: la religione come meta-istituzione), ne consegue che lo Stato, che intenda acquisire l'indiscutibilità del suo atto di imperio, deve istituire una religione che valga come fondamento della supernorma di cui ha bisogno di disporre. Il cristianesimo era la religione più adatta a questo scopo.

A dire il vero lo Stato romano, a cominciare da Augusto, si era trovato nella necessità di elaborare la propria realtà nei termini della supernorma: si spiega così l'impero. L'impero non era che la meta-istituzione a cui la repubblica romana ha dovuto ricorrere per continuare a sussistere. Ora lo stesso processo di metamorfosi si pone con la comparsa del cristianesimo. Questa volta però la metamorfosi non risultò altrettanto fattiva. Ma per intanto la sostituzione serviva. La supernorma di cui il cristianesimo dispone è radicata in qualcosa che si pone come realtà indistruttibile nei confronti di qualunque motivazione, provenga o non provenga dalla ragione o dalla non ragione (dalla filosofia o dalla controfilosofia). Il cristianesimo infatti dice di disporre di un dominio della verità che lo mette in condizioni di superare la filosofia. La filosofia, in fondo, non dispone che del concetto della verità. Il cristianesimo, invece, dispone della superverità, la cui forma di manifestarsi è il dogma. E chi dispone della superverità dispone pure della migliore supernorma. Il paganesimo, nella sua ingenuità, nella sua naturalità, nella sua comprensibilità non disponeva di tanto. Il cristianesimo, religione arditamente impossibile, coraggiosamente ultralogica, sì. È questo che Costantino ha capito. E una volta capito questo è stato per lui consequenziale capovolgere l'atteggiamento mentale tenuto fino ad allora dagli imperatori precedenti nei confronti del cristianesimo.

Infatti Costantino fa molto di più che limitarsi a elargire la tolleranza di culto con l'editto di Milano (313), egli decreta il destino dello stesso cristianesimo costringendolo a formalizzare il suo credo in forma definitiva: è a questo scopo che l'imperatore indice il concilio di Nicea (325). Ottenuta la formulazione del dogma, si era in possesso del principio giustificativo della supernorma. Dogma e supernorma pongono l'entità che li detiene fuori discussione storica, sottraendola alla critica politica di coloro che la subiscono. L'entità (lo Stato-Chiesa) stabilisce con la parte di umanità da essa governata un rapporto di superiorità non revocabile. L'umanità, ridotta a massa di fedeli, entra nello stadio della dipendenza completa. È l'assunto di base di dipendenza, il quale, operando nell'inconscio collettivo, predispone il popolo all'acquiescenza dovuta (Bion: gli assunti di base dell'inconscio collettivo). È su queste premesse l'atto di imperio viene interamente ricostituito.

Costantino, con il concilio di Nicea, ha fatto diventare il cristianesimo la cosa che doveva diventare ed essere; e che sarà per sempre, almeno teologicamente. Con il concilio di Nicea egli ne detta il credo e stabilisce per sempre il punto fermo di tutto ciò che da allora in poi sarà riconosciuto come essenzialmente cristiano, nella sua accezione cattolica. L'imperatore sorveglia la discussione e la redazione del simbolo niceno facendosene garante e custode. Da allora quel «credo» non è più cambiato e non potrà cambiare; se non quando il cristianesimo comincerà a elaborare la propria fine. Infatti le eventuali variazioni, verificatesi nel corso dei secoli, contano solo se sono aggiuntive e rafforzative dell'insieme dei dogmi che furono stabiliti con l'assenso di questo imperatore che merita l'appellativo di Grande.

Tuttavia, Costantino, che in quanto imperatore impone alla generalità degli uomini la dottrina espressa dal simbolo niceno, in quanto a sé si guarda bene dall'aderirvi completamente. Egli concorda con il cristianesimo finché si tratta di far prevalere la dottrina più idonea a far agire dentro il corpo sociale l'assunto di base della dipendenza; concorda altresì col cristianesimo, personalmente, quando il cristianesimo gli elargisce la cosa che a lui preme più personalmente: la remissione della colpa; ma si astiene dall'aderirvi fino a identificarsi in esso attraverso i ritualismi che porterebbero anche lui a sottostarvi completamente. Egli si limita, nei confronti del cristianesimo, a compiere degli spostamenti simbolici, quali, come si è visto, il cambiamento delle insegne e a dirimere asserzioni teologiche, che possono anche essere trattate astrattamente, finché si tratta soltanto di formularle. Formulare non significa credere. Ma ciò non implica che a questa sua adesione «tecnica» debba corrispondere anche una sua adesione interiore. E in questo Costantino continua a ragionare da imperatore.

Chi detiene il potere emana decisioni che riguardano il mutamento a cui sono tenuti a conformarsi soltanto gli altri. Lui, l'arbitro della decisione, deve saper restare al di sopra dei mutamenti che derivano dalla sua stessa decisione. Costantino intende obbligare gli altri alla fede, ma non se stesso. Costantino diventerà formalmente cristiano, ricevendo il battesimo, soltanto in punto di morte; ma non sarà il battesimo secondo il credo niceno, da lui fatto prevalere, bensì secondo il credo ariano, da lui fatto condannare. Perché Costantino entra in contraddizione con se stesso? La dottrina ortodossa, approvata a Nicea (detta dell'omousìa), sostiene che il Figlio è della stessa sostanza del Padre. Ne consegue che con l'incarnazione del Figlio anche il Padre, cioè Dio stesso, è andato a morire. Questa tesi «impossibile», questa asserzione deicida, non può essere accettata dai pagani e nemmeno da tutti i cristiani. La dottrina ariana (detta dell'omoiusìa), la quale sostiene che il Figlio non è della stessa sostanza del Padre, scansa questo pericolo mortale che porta alla negazione di ogni religione, dal momento che va propugnando la messa a morte di Dio.

Costantino, che nel fondo è rimasto pagano, quando si tratta del suo credo personale preferisce attenersi alla sensatezza ariana; ma quando si tratta di decidere sul fondamento della supernorma, intuisce che la dottrina più assurda e più impossibile diventa inevitabile. Certo, Costantino entra in contraddizione, ma non entra in errore. La soluzione

ariana è più vicina alla logica usuale, quella della ragione che non accetta la contraddizione. È la logica della coscienza. Ma la realtà mentale si accompagna anche a una logica opposta, elaborata dalla ragione inconscia, per la quale la contraddizione, l'assurdità, è non solo possibile, ma è richiesta dalla verità. La verità è sempre una superverità, costituita dall'intreccio della logica del conscio con la logica dell'inconscio, cioè dalla bilogica (Matteo Blanco: la bilogica del conscio-inconscio). Il dogma niceno che contiene il massimo della contraddizione non contiene lo scandalo dell'errore, ma lo scandalo della superverità. E il dogma essendo un enunciato della superverità si pone ovviamente come fondamento imperativo della supernorma. Visto entro questo orizzonte di pensiero, l'intuito di Costantino, in quanto imperatore, si era rivelato infallibile.

Naturalmente Costantino, l'imperatore, non è tenuto a dare giustificazione della sua infallibilità. Egli stesso non vi è stato portato da un argomento prodotto consapevolmente nei suoi nessi di causalità, vi è stato portato dall'intuito connesso alla sua stessa scelta. Non spetta a lui esplicarla. Argomentare intorno alla giustezza del *credo quia absurdum* non è compito degli imperatori, se mai è compito dei filosofi, i quali, d'ora in poi, non dovendo porre questioni da risolvere in termini di logica controllabile, non saranno più tali: saranno, invece, dei teologi. Saranno dei preti. Saranno i depositari della infallibilità dell'imperatore. Il papato non è che l'istituzione che custodisce questa infallibilità.

A Costantino come pontefice massimo seguirà, come filosofo massimo, sant'Agostino. A lui, filosofo della superverità, spetta il compito di elaborare il passaggio dalla logica alla superlogica. Questo problema diventa in lui il problema della parola. Ma il problema della parola è il problema della letteratura. La letteratura, infatti, è il suo luogo di partenza e di appartenenza. Il libro che persuade sant'Agostino alla conversione non è un testo cristiano, è un testo pagano, di contenuto essenzialmente letterario: è l'*Hortensius* di Cicerone. Sant'Agostino si convince che la parola di verità (della superverità) può essere colta solo se ci si colloca al di là della filosofia e al di là della letteratura; se ci si colloca in una logica che non sia soltanto una logica, se ci si colloca in una filosofia che non sia soltanto filosofia, in una letteratura che non sia soltanto letteratura. Ebbene, questa impostazione che si richiama al superamento della letteratura fa parte del discorso della letteratura. Si veda il trattato *Sul sublime* dello Pseudo Longino, apparso tre secoli prima. L'opera di sant'Agostino è tale da corrispondervi in pieno.

Secondo il trattato *Sul sublime* il fine della letteratura consiste nel poter attingere, attraverso lo strumento della letteratura, l'esperienza di una realtà che si pone oltre il reale. Ma indispensabili diventano allora il dominio e la fidatezza su ciò che fa da strumento della letteratura. Ciò che fa da strumento allo strumento della letteratura è la retorica, dal cui buon uso dipende l'efficacia e la verità della parola. Ma è proprio la retorica che per sant'Agostino rivelerà di essere il punto debole della parola. L'arte retorica, che aveva trovato con Quintiliano la sua elaborazione più sistematica, da molto tempo aveva esaurito la sua funzione di guida alla formazione dell'anima dell'uomo ellenico e ro-

mano. Da molto tempo quest'arte si era ridotta a essere soltanto una precettistica, un formulario.

Ed era stata la stessa mentalità romana che alla fine aveva portato questa sua arte, che nel passato era sempre stata maieutica, al suo punto di esaurimento. La diffidenza tipica del ceto senatorio e generalmente politico dei Romani verso le elaborazioni astratte e complesse della filosofia aveva finito con il ridurre l'arte della retorica a una procedura che si era ristretta all'uso delle trattative giuridiche del quotidiano e alla elaborazione delle orazioni politiche puramente encomiastiche. Mestiere questo in cui si era esercitato a lungo sant'Agostino. Fatto è che la mentalità romana di tutta la classe politica aveva finito con il condividere quello che era stato, fin dai tempi della repubblica, il punto di vista retrivo e «rusticano» che aveva trovato il suo massimo esponente in Catone. Il quale, se da una parte esortava i Romani all'esercizio virtuoso della retorica, dall'altra parte li esortava a mettere al bando l'esercizio, per lui dannoso e doloroso, della filosofia. Fu proprio questo l'errore capitale, che mise a morte romanità e paganità: l'aver separato l'arte della retorica dai contenuti che le venivano posti e dati dalle problematiche della filosofia.

Sant'Agostino ha colto in pieno lo stato di mancanza di verità e di realtà verso cui la retorica, esercitata in sé, senza l'obbligo di inerire, anche formalisticamente, ai vincoli di principio imposti dai contenuti della filosofia, stava portando la parola. Egli pertanto coglie la crisi della parola nella crisi della retorica; e si dichiara un «deluso della parola». Praticare la retorica era diventato per lui un esercizio di «sentimenti da teatro». Egli dice: «Sciorinavo molte menzogne, sicuro di essere applaudito da gente che conosceva molto bene la verità». Era inevitabile che sull'esigenza di dover colmare questo vuoto, egli ponesse il problema nei termini della necessità di un ritorno alla filosofia, anzi alle filosofie. Ne inseguirà e ne assumerà di diverse, che tuttavia gli risulteranno, per ciò che a lui occorreva, tutte fallaci e provvisorie: tutte ugualmente vuote, inidonee a sostituire con una parola piena la parola vuota che era ormai il risultato dell'esercizio della sola retorica, contro la quale egli si muoveva.

La parola piena al posto della parola vuota: ecco la cosa alla quale egli mira. In che consiste la parola piena? Se essa non può provenire né dalla sola retorica né dalla sola filosofia, questa parola va attinta in un discorso di verità che si svolge al di là della letteratura: più che una parola ispirata è una parola direttamente dettata da chi detiene la superverità, da chi direttamente è la superverità. La parola piena è una parola rivelata. Essa proviene certamente da un al di là delle cose, da un al di là delle lingue, ma si trova anche calata, depositata, incarnata in qualche lingua che appartiene alle cose. È indispensabile che queste lingue non siano possedute dall'incessante processo di trasformatività che è proprio della letteratura. Pertanto la lingua greca e la lingua romana non sono adatte a presentare per prime la parola della superverità. Sono adatte, se mai, ad accoglierla, ad assumerla, a tradurla come un oggetto indiscutibile. In origine questa parola di verità viene depositata ed espressa da organismi linguistici che si dichiarano da sé come costruzioni extraumane. Tali sono infatti i libri che inten-

dono essere scritti in una lingua «altra» da quella con cui sono scritti tutti gli altri libri. Questi libri che stanno al di fuori di tutti gli altri libri sono la *Bibbia*, il *Vangelo*, le *Epistole*, le *Apocalissi*...

Non c'erano che queste cose, dice Boissier, a proposito dei vari *Testamenti*, che non dovessero niente all'arte greca. Non c'erano che queste cose che provenissero dal di fuori della letteratura e che avrebbero potuto essere trattate dalle lingue della letteratura senza subire la relatività dei valori di contenuto che è propria di ciò che nasce nell'alveo della letteratura. In questo modo la lingua greca e la lingua latina disponevano di contenuti immodificabili. Le cose dette dalla *Bibbia* non potevano essere dette la prima volta in lingua greca o latina. Ciò che queste lingue avevano fatto comparire nel paesaggio del mondo lo escludeva. Ma erano però le uniche lingue con le quali quelle cose così oscure, così tremende e avverse potevano essere universalizzate. L'opera di traduzione, allora, si rivelava essenziale: una specie di transustanziazione delle lingue, di cui san Girolamo è stato, con il suo immane lavoro, l'indiscusso protagonista.

San Girolamo dimostra che la letteratura, anche nel suo aspetto di pura e sola filologia, è la via da percorrere per elaborare e far sorgere la parola ispirata. Monumentale, inoltre, è l'idea che egli si fa dell'erudizione. Per lui il lavoro di erudizione vale come la messa in memoria di tutto il sapere, umano e divino insieme, organizzato intorno a un discorso unitario. San Girolamo ha una concezione universalistica della letteratura; e sotto questo aspetto lo si può considerare in sintonia con il concetto tutto moderno e tutto attuale della *Weltliteratur*. Ed è per questo che noi lo possiamo sentire come un nostro contemporaneo. E certamente egli può essere considerato come il primo vero umanista, mille anni prima. Naturalmente il «ciceroniano» san Girolamo va considerato come l'autore esemplare a dimostrazione della giustezza dell'impostazione teorica di Boissier, la cui peculiarità e la cui originalità consistono nell'aver egli saputo inquadrare tutti gli autori dell'epoca della grande svolta come se fossero gli operatori di un disegno di valore essenzialmente umanistico, piuttosto che religioso. Eccoli ripartiti nei due schieramenti contrapposti. Da una parte i cristianizzati (coloro per i quali la perfettibilità dell'uomo passa attraverso il conseguimento della santità): Tertulliano, Minucio Felice, Origene, san Cipriano, Lattanzio, Ario, Arnobio, sant'Eusebio, san Martino di Tours, san Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, sant'Ambrogio, san Girolamo, Paolino da Nola, sant'Agostino, Prudenzio, Paolo Orosio, sant'Ermodio, Cassiodoro, Salviano. Dall'altra parte i pagani (coloro per i quali la perfettibilità dell'uomo passa attraverso il perseguimento della virtù): Ammiano Marcellino, Giuliano, Claudiano, Simmaco, Macrobio, Zosimo, Rutilio Namaziano. Questi ultimi, come si vede, ormai erano troppo pochi.

Un confronto che comunque viene a dare conferma della interpretazione che deve essere data alla tesi interna di questo libro: è nella elaborazione letteraria più che nella diatriba religiosa che si compie la transazione tra paganesimo e cristianesimo; per un aspetto con la traduzione dei testi sacri nella lingua della letteratura e per un altro aspetto con l'adattamento della parola sacra alla forma della parola profa-

na, giacché anche questa possiede, nel suo principio espressivo, il dono di rappresentare e di preservare la verità con quella specifica modalità di essenzializzazione e di eternizzazione costituita dalla letteratura. Eternizzare il dogma cristiano attraverso la formalità del discorso letterario è stato il lavoro degli autori che sostanzialmente decisero del cataclisma mentale e spirituale di questo IV secolo.

La controprova della validità delle tesi di Boissier, secondo la quale il cristianesimo è stato in grado di affermare se stesso grazie al fatto di aver potuto patrimonializzare il sapere della paganità, ci viene fornita da quello straordinario e unico personaggio che fu l'imperatore Giuliano (361-363), filosofo e condottiero, che aveva votato se stesso all'impossibile impresa di riportare il paganesimo ai fasti della supremazia perduta. Passò come una folgore: due anni soli di impero. Troppo pochi per qualunque impresa. La sua, tra l'altro, non era un'impresa fattibile, era soltanto pensabile. Fu soltanto un'idea. E almeno come idea è rimasta. Potrebbe anche essere ripresa: il paganesimo è parte sostanziale e permanente del vivere umano.

È questo che Giuliano sapeva; e su questo credeva. Vi aveva costruito sopra il suo programma di controffensiva teorica, che consisteva in questo: privare il cristianesimo dell'acquisizione del patrimonio culturale e spirituale della ellenicità e della romanità. Questa impostazione, semplicissima e facilissima, avrebbe anche potuto risultare vincente, potendo contare sul fatto di essere direttamente e spontaneamente condivisa dallo stesso avversario; se questo avversario, il cristianesimo stesso, si fosse attenuto con coerenza alle proprie premesse. Non fu così. Il cristianesimo, dopo averla frontalmente negata, optò per la cultura che gli veniva fornita dalla paganità e operando nel senso della transazione ne fece cosa sua. Tramutò la classicità in cattolicità. Lo fece in questo secolo, subito, con decisione, dopo aver intravisto il pericolo rappresentato dalla meteora del giovane imperatore, che forse non era stato soltanto un temerario, forse nemmeno del tutto anacronistico. Come se fossero stati mossi dall'intenzione calcolata e deliberata di vanificare il disegno di Giuliano, per esserne stati scossi, i tre «Grandi» del cattolicesimo, sant'Ambrogio, san Girolamo, sant'Agostino, negli anni immediatamente successivi alla scomparsa dell'imperatore achillide, mettono mano, senza più riserve, alla «traduzione» cristiana del pensiero classico, che d'ora in poi sarà benevolmente considerato come pensiero «antico». Nacque così il cattolicesimo: vale a dire la continuazione del paganesimo con altri contenuti, quelli del cristianesimo, sia pure rovesciati e avversi.

Che cos'è il cattolicesimo? Questa è la domanda riassuntiva che il libro di Boissier alla fin fine fa sorgere. È una domanda ancora più importante delle altre due, che pur dovrebbero essere poste preliminarmente, dal momento che sono esse quelle che dovrebbero portare direttamente alla definizione dell'oggetto trattato: che cos'è il paganesimo? Che cos'è il cristianesimo? È quella prima domanda, infatti, che contiene queste ultime due: non tanto perché essa risponda in loro vece, ma per il semplice fatto che le sostituisce. Nasce pertanto questa possibile definizione: il cattolicesimo è l'edificio che è stato costruito, avvalendosi dei materiali e della scienza delle costruzioni ricavati e de-

rivati dalle cave e dalle rovine del paganesimo, per mantenere in stato di aggregazione fattiva e non disgregativa il nichilismo, di cui il cristianesimo, se lasciato solo a se stesso, alla propria pulsione, sarebbe il disperato ed acerrimo portatore. Diciamo che il cattolicesimo, metamorfosi del paganesimo, è la costruzione che rese possibile il «confinamento magnetico» della psicosi di scissione insita nella chiliasticità del cristianesimo. Per cui deve considerarsi appropriata la seguente estensione della celebre frase: *nulla salus*, per il cristianesimo stesso, *extra ecclesiam*, vale a dire al di fuori della cattolicità, pertanto la paganità, che contenendolo e trattenendolo lo mantiene.

In questo modo risulta che la funzione del paganesimo, dopo la sua «fine», è consistita nell'aver introdotto, nel flusso del fervore-furore del cristianesimo, un principio moderatore del suo impulso di fine. Ma vale anche l'inverso. Il cristianesimo, nel suo rifiuto dell'autoctonia della mente e nel suo «scetticismo» nei confronti dell'autonomia della ragione, introduce a sua volta un principio moderatore della terribilità di cui sarebbe inevitabilmente apportatore l'intelletto umano, se lasciato libero di conseguire ogni conquista che, a suo giudizio, si riveli fattibile; se ogni sua virtualità potesse essere portata all'attuazione. L'uomo, se affidato e lasciato interamente agli impeti e all'ebbrezza dell'intelletto puro, non troverebbe limite al dispiegamento della sua necessità di potenza: la sua «pulsione di sé» lo porterebbe a ignorare e a eludere anche gli stessi limiti che gli verrebbero posti dall'intelletto stesso.

Ormai si sa di quale *hybris* l'uomo puro si renderebbe capace se non trovasse l'oppositività e il divieto degli ostacoli: esterni e interni. Tutti limiti che a mano a mano che si rivelano mentalmente superabili vengono puntualmente superati. Senza l'oppositività dei divieti, anche se irrazionali e apparentemente ingiustificati, l'uomo puro risulterebbe per l'esistenza dell'uomo altrettanto esiziale di quel che sarebbe l'uomo integralmente cristiano. E il cristianesimo, probabilmente, è sorto, collocandosi nel cuore della civiltà occidentale, come apportatore di questo genere necessario di limiti, di opposizioni, di divieti. Sicché la storia umana sembra far uso, ai fini della sua prosecuzione regolata, di questa specie di congegno cardanico equilibratore, costituito dallo snodo che rende possibile la relazione reciproca dei due princìpi moderatori messi in atto rispettivamente dal paganesimo ostacolato e dal cristianesimo trasformato. La Chiesa, collocandosi al centro di questo processo, che in realtà è il processo della transazione, è consapevole che l'ordine delle cose viene tenuto insieme dall'apparato di questa «macchinazione». Tale consapevolezza è parte, anzi, dei suoi *arcana imperii*. Ed è per questo che la Chiesa governa.

Anche se si tratta di un governo soltanto vicariale. Più un governo della letteratura che un governo del mondo. Ma si sa che è il governo della letteratura (questa è la verità che emerge dal libro di Boissier) che consente il governo del mondo; per quella parte di realtà dell'immaginario che fa procedere il mondo. La Chiesa, obbligata com'è alla conferma e alla riconferma continua delle sue verità indiscutibili, deve star lì a custodire l'infallibilità ereditata da Costantino come se fosse una cosa propriamente sua; e a dire il vero quasi lo è, dal momento che essa è riuscita a mantenerla e ad alimentarla con eroismo indefet-

tibile, nel corso di tanti secoli. Un grande lavoro intorno ai testi e quindi intorno alle questioni della letteratura. I suoi filosofi particolari, privilegiati dal fatto di poter fare a meno di confrontarsi con la filosofia, i preti (gli *oratores*: gli addetti alla beanza), con dedizione indefessa hanno svolto il lavoro di preservazione e di ripetizione della dottrina delle origini, adattandola di volta in volta ai mutamenti dei linguaggi e dei discorsi che si sono venuti formando nel corso della storia.

Questo lavoro di mantenimento e preservazione dei contenuti immutabili, condotto attraverso i più svariati mutamenti storici, ed esemplarmente realizzato dai preti, una classe culturale costituita da individui del tutto particolari (oratori che «non sbagliano una parola»), è riducibile, sostanzialmente, a una sola tecnica, a una sola pratica di parola: quella della riduzione di ogni espressione e di ogni formulazione entro il circolo di quella ermeneutica «chiusa», che è riconducibile all'impiego di quel «genere del dire» che la retorica, in quanto disciplina, classifica come discorso di ri-uso.[2] Sotto questo aspetto l'epopea verbalistica della Chiesa è costituita da una ininterrotta serie di secoli interamente dominati da questo «genere del dire» costituito dal discorso di ri-uso. È l'apoteosi della retorica pura.[3]

Gran bel colpo di scena! Sant'Agostino era arrivato alla formulazione delle verità del cristianesimo valendosi di una argomentazione che aveva per presupposto la messa in crisi della retorica, perché da lui considerata uno strumento incapace di esprimere la verità; e ora, subito dopo, a verità stabilite una volta per sempre, ecco che la retorica, nel genere richiesto dal discorso chiesastico, ritornava a valere quale organismo efficace di produzione della parola edificante e predicatoria: e quindi redentoria; così come, nei tempi pagani, essa era valsa a mantenere fastosamente vivo lo spirito di Roma attraverso il ritualismo dell'«antica» oratoria. Sono dovuti trascorrere dei secoli prima che potessero risorgere, in contrapposizione al discorso di ri-uso, tenuto in auge dal genere chiesastico, i discorsi generativi della filosofia e della letteratura, restituiti di nuovo alla loro autonomia. Nasce con questa «rinascita» la nostra modernità.

Però soltanto ora, ai giorni nostri, nel secolo di Saussure, è dato di rendersi conto di quale grado di autonomia generativa sia veramente capace il sistema della letteratura. È un grado di autonomia che si colloca anche al di là di quello, considerato generalmente più alto, a cui arriva il discorso della filosofia. Sviluppandosi essenzialmente nei termini del metalinguaggio, su cui si basa e si articola la modalità della criticità, tipica della filosofia, il discorso della filosofia è tenuto a far uso di una parola dal valore costante, alla quale si chiede di mantenere un rapporto di univocità con il significato che si intende esprimere.

La letteratura, invece, dispone di una ben altra libertà di costruzione e di espressione, di una ben altra autonomia generativa, affidata com'è allo spontaneismo dei dinamismi semantici e regolata dai rigorismi formali (di solito del tutto antinaturalistici e antilogici) che le sono propri. Dinamismi consentiti e determinati dal fatto che la parola letteraria persegue e insegue tutte le possibilità trasformative connesse con l'autonomia specifica del significante. È stata la scoperta dell'autonomia del significante, tipica della nostra epoca (Saussure-Lacan),

che ha consentito di individuare il principio su cui si fondano l'autoctonia e l'autonomia della letteratura. La letteratura è quel genere di discorso che può usare, a sua scelta e giudizio, ogni significato trattandolo, se crede, come se fosse un significante (in tutto o in parte senza che faccia differenza), potendone così mutare radicalmente il senso e in modo tale da farlo anche accettare come valido nel suo nuovo significato, anche se questo significato si presenta come logicamente arbitrario.

Evidentemente questo senso di validità dell'arbitrario, che la letteratura riesce a generare, le viene reso possibile dal fatto che il suo discorso, apparentemente superficiale, è in connessione magmatica con il sistema simbolico che viene elaborato dalla bilogica del conscio-inconscio. Sappiamo ora che la letteratura è un discorso della parola bilogica. Discorso da cui la filosofia, confinata nel criticismo del suo metalinguaggio, rimane esclusa. Per esempio, la filosofia può parlare benissimo della bilogica (è in sede filosofica che se ne scopre l'esistenza), ma non è in grado di parlare con la parola bilogica: essa non può farsi letteratura, mentre la letteratura può farsi anche filosofia, ma con qualche cosa di più. La filosofia mira a produrre se stessa come discorso conoscitivo della totalità del reale, la letteratura mira a produrre se stessa come discorso generativo della realtà: si pone come realtà, intenzionata a rappresentare totalitariamente la realtà. Nella sua autoctonia e nella sua autonomia, la letteratura decide dei mutamenti di senso e di valore che si impongono al mondo. Lo stare al mondo dell'uomo non è che lo stare della letteratura nel mondo.

La letteratura madre di tutto, quindi. La storia si produce esprimendosi nei termini dell'epopea. E il racconto dell'epopea è ciò che produce, a sua volta, la storia. Un racconto dura come produttore di realtà finché dura la sua capacità di riprodursi come racconto. L'epopea della transizione e della transazione dal paganesimo al cristianesimo potrebbe essere considerata come un poema collettivo, che si è generato all'interno del sistema del Grande Significante Autonomo (la letteratura, appunto), destinato a risolversi in base alle modalità di compimento e di completamento insite nello stesso sistema. Il poema che narra la storia della supremazia del cristianesimo è destinato a durare finché le modalità della letteratura non lo porteranno a riversarsi in un altro discorso, in un altro poema, in un'altra rappresentazione: quella rappresentazione che prevede la storia del mondo dove il cristianesimo non assolverebbe più alla funzione di detentore della supernorma, vale a dire quando la religione, in generale, non verrà più considerata come una meta-istituzione.

Si tratta della questione delle questioni. Il libro di Boissier descrive il momento storico in cui il mondo, col cristianesimo, è diventato postpagano; ma è inevitabile che nel leggerlo oggi stesso faccia sorgere l'idea di che cosa sarebbe il mondo una volta esentato dal cristianesimo. Il mondo postcristiano che cosa diventerebbe? Ridiventerebbe pagano? È del tutto probabile. Se così fosse, l'umanità sarà costretta a reimparare se stessa secondo la storia di «prima». D'altronde il discorso postcristiano è già cominciato alcuni secoli or sono, all'inizio della modernità, con il ritorno della filosofia e della letteratura alla lo-

ro «antica» (e perciò pagana) autonomia. Se la Grande Narrazione che sta componendo il poema del mondo avesse deciso di portare il racconto del cristianesimo a soluzione, è evidente che lo farebbe riportando i discorsi sui contenuti delle origini; il che vuol dire che verrebbero riportate all'attualità le tematiche del IV secolo, quando la grande svolta si decise. Il libro di Boissier potrebbe benissimo essere inteso come uno strumento idoneo ad assolvere a una simile funzione. Esso potrebbe valere come una guida introduttiva per affrontare la questione delle questioni.

Soprattutto per questo il libro di Boissier riveste un'importanza tutta particolare che lo rende attuale. È veramente un libro del nostro tempo. Il cristianesimo stesso dichiara di trovarsi nel mezzo di una seconda svolta e lo dice. Lo stesso cristianesimo sta rimettendo in campo le problematiche delle sue origini. Si sa che nei periodi di svolta e nei periodi finali si ripresentano sempre, accompagnati dall'aura della riviviscenza e dalla tensione della riattualizzazione, i problemi che sono stati essenziali nel periodo delle origini. Comunque accada e comunque si presenti questo momento della nuova svolta, è certo che le questioni vissute nell'era del IV secolo dovranno essere completamente rivisitate, sia pure a significati modificati e rovesciati. Si tratterà ancora di una questione di autori e di imperatori. Naturalmente gli interrogativi più pressanti e più acuti diventerebbero questi: con quali significati e con quali significanti opereranno i nuovi autori e i nuovi «imperatori»? Ma ci sono? E chi sono?

A ben pensare questi non sono quesiti ipotetici, di là da venire. Sono i quesiti reali e ben presenti nella nostra epoca come mai prima. Sono magari sottintesi, non bene espressi, giacché esprimerli bene, del tutto apertamente, significa dare inizio al finale del discorso; e gli autori e gli «imperatori» del caso non sono ancora pronti. Alcuni, magari, sono senz'altro pronti. Per quel che ci riguarda, in questa sede, il nostro Boissier, non tanto come autore-creatore, ma come elencatore propedeutico di un aspetto del problema, pronto lo è. Lo stesso titolo del suo libro, *La fin du paganisme*, provoca il lettore a ripensarlo altrimenti, nel senso che questo titolo, ora, nel suo valore non più storico ma attuale, rinvia alla possibilità di riformularlo con dei concetti contrari. Il libro di Boissier suggerisce benissimo l'idea di un libro che sta parlando non solo della fine del paganesimo, ma anche della rinascita del paganesimo e perciò della fine del cristianesimo.

Ma questo, per l'appunto, sarebbe un altro libro, che a tuttora non potrebbe essere scritto, anche se può essere pensato, dal momento che esistono gli eventi e i discorsi che orientativamente lo preannunciano e lo preparano. Ma finché questo libro non ci sarà, rimane vero e reale il libro di Boissier. La situazione reale è quella che viene data dal suo titolo: il paganesimo è ancora «finito» e il postcristianesimo ancora non c'è. Tuttavia, di questo libro, che prima o poi dovrebbe essere scritto, già conosciamo, con certezza, una cosa: il suo concetto di inizio o di chiusura, esemplificabile con la seguente frase: «La letteratura ha dato, la letteratura ha tolto». Naturalmente si aggiunga: «La letteratura ha ridato».

Cesare Milanese

NOTE

Introduzione

1. Celso, nemico intelligente del cristianesimo, sembrava aver intuito, fin dal II sec., che questa mescolanza si sarebbe verificata, e ne parlava a modo suo quando affermava: «I barbari sono capaci di inventare dei dogmi, ma la saggezza barbara vale ben poco di per se stessa; occorre che ad essa si unisca la ragione greca in modo che si perfezioni, si epuri, si ampli...».
2. Cfr. il capitolo sul *Mantello* di Tertulliano (cap. VI).

Capitolo 1 - **La conversione di Costantino**

1. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 7.
2. Tacito, *Storie*, I, 16.
3. *Mosaicarum et romanarum legum collatio*, ed. Huschke, p. 507.
4. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VII, 13.
5. Lattanzio, *op. cit.*, 15.
6. Se si deve prestar fede alle descrizioni martirologiche, alcuni di questi processi si conclusero con la condanna a morte degli accusati.
7. Eusebio, *Vita Constantini*, I, 17.
8. Questa espressione vaga, «il Padre celeste», di cui si serve Eusebio quando parla della lettera di Costantino, mi sembra essere la traduzione esatta dell'espressione latina *divus Pater*, espressione di cui gli antichi Romani si servivano per designare la divinità. Talvolta la si sostituiva con il nome di Giove, che era considerato il sovrano degli dèi. Quell'espressione aveva dunque il vantaggio che ogni culto poteva interpretarla a suo modo. I cristiani potevano vedervi il Dio Padre e i pagani il Padre degli dèi.
9. Eusebio, *Ad sanctorum coetum*, Migne, p. 473.
10. *Panegirico*, VII, 21: *Angustissima illa delubra tantis donariis honestavisti.*
11. *Panegirico*, VIII, 8.
12. *Panegirico*, VII, 21. Per attribuire maggiore importanza a questa testimonianza del retore di Autun, la quale di per sé non avrebbe gran peso, viene fatto osservare come un grandissimo numero di monete di Costantino portino a esergo l'immagine del sole con incise le seguenti parole: *Soli invicto comiti.* Queste monete vengono sempre citate come prova evidente della devozione di Costantino nei confronti di Apollo. Mi meraviglio che non si sia mai rilevato come ne esistano quasi altrettante con incisa l'immagine di Giove, di Marte o di Ercole; se ne potrebbe allora dedurre che l'imperatore onorava pressappoco nella stessa misura tutte le divinità antiche.
13. Lattanzio, *op. cit.*, 24.
14. Tillemont fa l'ipotesi che nella figura di questo egiziano proveniente dalla Spagna sia possibile intravedere un vago ricordo del ruolo svolto alla corte di Costantino da Osio, che era il vescovo di Cordova.
15. Giuliano, *I Cesari*, parte finale.
16. *Codice teodosiano*, XVI, 2, 1.
17. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, 6.
18. *Ibidem*, 5.

19. *Ibidem*, 7.
20. In una legge dell'anno 313, inserita nel *Codice teodosiano* (XVI, 2, 1), l'imperatore distingue gli eretici dai cattolici; è la prova che fin da allora egli frequentava i vescovi.
21. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, X, 5.
22. Eusebio, *Ad sanctorum coetum*, Migne, VIII, p. 483.
23. Ottato di Milevi, *Gesta purgationis Caeciliani*, p. 25.
24. Lattanzio, *op. cit.*, p. 44.
25. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IX, 9.
26. Eusebio, *Vita Constantini*, I, 28 e 29. Eusebio non dice in quale momento si siano verificati l'apparizione e il sogno; ma da tutto il suo racconto si deduce che Costantino, nel momento in cui ricevette quegli avvertimenti del cielo, non doveva ancora essere entrato in Italia, ma stava soltanto mettendosi in marcia con l'intento di andare allo scontro con Massenzio. Questa è una differenza assai rilevante con il racconto di Lattanzio.
27. Cfr. l'importante opera di Burckhardt, *Die Zeit Constantin's*.
28. Cfr. l'ultimo volume dell'*Histoire romaine* di M. Duruy.
29. Duc de Broglie, *Histoire et diplomatie*, p. 240.
30. Beugnot, nella sua *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, sostiene che i pagani al momento dell'avvento di Costantino costituivano i diciannove ventesimi della popolazione dell'impero.
31. M. Duruy, *Histoire romaine*, VII, 102.
32. Eusebio, *Ad sanctorum coetum*, Migne, VIII, p. 487.
33. *Codice teodosiano*, XVI, 10, I.
34. Si può certamente sospettare che Costantino avesse qualche motivo di rancore nei confronti degli antichi dèi, che non avevano certo incoraggiato la sua spedizione contro Massenzio. Uno dei suoi panegiristi racconta come egli si fosse messo in marcia nonostante auspici contrari e avesse lasciato la Gallia contro il parere degli aruspici, *contra haruspicum responsa* (Panegirico, IX, 2). Se davvero gli aruspici hanno previsto che quel viaggio sarebbe stato di cattivo auspicio per loro e per l'antica religione, si può certo affermare che mai furono indovini migliori.
35. Servio, *In Aeneide*, II, 691.
36. *Panegirico*, IX, 2.
37. *Panegirico*, X, 14.
38. È quel che era già accaduto nel caso del miracolo della legione fulminante, del quale esisteva sia una versione pagana che una versione cristiana.

Capitolo 2 - **L'editto di Milano e la tolleranza religiosa sotto Costantino e i suoi figli**

1. In questa traduzione tralascio una sorta di preambolo di poche righe che si ritrova nel documento riportato da Eusebio, ma non nel testo di Lattanzio.
2. *Dicatio tua*, titolo onorifico riservato ai magistrati romani. L'editto è indirizzato ai governatori delle province.
3. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VIII, 17.
4. Cfr. il libro X delle *Leggi*.
5. Cicerone, *De legibus*, II, 8.
6. *Panegirico*, VII, 23.
7. Ammiano Marcellino, che era rimasto fedele all'antico culto, accusa gli imperatori cristiani di aver provocato una disorganizzazione del servizio di posta, in quanto permettevano a un numero troppo elevato di vescovi di servirsene quando dovevano recarsi a qualche concilio (Ammiano, XXI, 16, 18).
8. Eusebio, *Vita Constantini*, III, 15.
9. Eusebio, *Vita Constantini*, IV, 48.
10. *Ibidem*, 24.
11. Eusebio, *Vita Constantini*, III, 21.
12. Eusebio, *Ad sanctorum coetum*, Migne, VII, p. 546.
13. Aurelio Vittore, *I Cesari*, 40.
14. Lettera di Costantino ad Alessandro e ad Ario, Eusebio, *Vita Constantini*, II, 64 e 19.
15. Eusebio, *Vita Constantini*, II, 65 e III, 64.
16. Eusebio, *Ad sanctorum coetum*, Migne, VIII, p. 492.
17. Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 16 e 29.
18. Sant'Agostino, *Epistole*, 93, 10.
19. Sant'Agostino, *Epistole*, 23, 7: *Cesset a nostris partibus terror temporalium potesta-*

tum... Re agamus, ratione agamus, divinarum Scripturarum auctoritate agamus.

20. Sant'Agostino, *Sermoni*, 357.
21. Cfr. sopra, p. 20.
22. *Codice teodosiano*, XVI, 5, 52.
23. *Contra epistolam Funlani*, 3, 3.
24. Sant'Agostino, *Epistole*, 93. Cfr. altresì 86 e 87.
25. Sant'Agostino, *Epistole*, 134. Cfr. anche 133 e 139.
26. Sant'Agostino, *Epistole*, 195, 7.

Capitolo 3 - **L'imperatore Giuliano**

1. Ammiano Marcellino, *Rerum gestarum libri*, XVI, 5.
2. Ricordiamo comunque che l'imperatore Teodosio emanò leggi contro i cristiani apostati: *Codice teodosiano*, XVI, 7, 1 e 2.
3. Eunapio, *Aedesius*.
4. Ammiano Marcellino, XXII, 5.
5. Giuliano, *Sul Re-Sole*, I.
6. Giuliano, *Misopogon*, 14.
7. Libanio, *Legat. ad Jul.*
8. Ammiano Marcellino, XVI, 4.
9. Giuliano, *Epistole*, 51.
10. Libanio, *Epistole*, 372.
11. Eunapio, *Aedesius*.
12. Libanio, *Prosphoneticos Ioulianoi.*
13. Eunapio, *Giamblico*.
14. Eunapio, *Aedesius*.
15. Libanio, *Prosphoneticos Ioulianoi.*
16. Giuliano, *Epistole*, 51.
17. Giuliano, *Contra christianos*, ed. Neumann, p. 347.
18. Libanio, *Orazione funebre su Giuliano.*
19. Giuliano, *Epistole*, 38.
20. *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, ed. Neumann; cfr. «Journal des Savants», 1882, p. 557.
21. Libanio, *Epistole*, 607.
22. Ammiano Marcellino, XXV, 3. La famosa frase che viene attribuita a Giuliano in questi momenti estremi — «O Galileo, tu hai vinto!» — si trova citata per la prima volta in Teodoreto, il quale scriveva quasi un secolo dopo questi avvenimenti. Tale episodio è comunque contrario a ciò che racconta Ammiano Marcellino, il quale fu testimone della morte di Giuliano, e dunque non ha nessuna autenticità.
23. *Ibidem*.
24. Giuliano, *Epistole*, 40, 62.
25. Cfr., su questo punto, F. Rode, *Geschichte der Reaktion Kaiser Julians.*
26. Giuliano, *Epistole*, 43.
27. *Ibidem*, 53.
28. Si veda la lettera G, nella quale egli ordina che venga espulso dall'Egitto Atanasio. «Quel miserabile, che sotto il mio regno ha osato battezzare donne greche di alto rango».
29. Giuliano, *Epistole*, 7.
30. *Ibidem*, 49.
31. *Ibidem*, 52.
32. Libanio, *Epistole*, 1426. Cfr. altresì 673, 730, 1053, 1057.
33. Giuliano, *Misopogon*, 22.
34. Giuliano, *Epistole*, 10.
35. *Ibidem*, 42.
36. Ammiano Marcellino, XXII, 10, 7.
37. San Gregorio, *Contra Juliani*, I, 107.
38. Giuliano, *Misopogon*, 16.
39. Va ricordato comunque che san Gerolamo (*Chronicon, Ad annum* 378-364) parla di diverse apostasie che sarebbero state la conseguenza «di quella persecuzione insinuante che si proponeva più di attirare a sé i fedeli che non di spingerli a compiere sacrifici, *blanda persecutio, inliciens magis quam impellens ad sacrificandum*». Sozomeno (VI, 3) riferisce anche che alcune vergini, sotto Giuliano, furono costrette al matrimonio.

40. Questa lettera è stata trovata in un manoscritto greco presso il British Museum, che contiene una raccolta di diverse lettere. La loro autenticità è incontestabile. La lettera alla quale ci riferiamo è stata pubblicata da Henning nell'«Hermès» di Berlino nel 1875.
41. Libanio, *Ad Antiochenos de ira Iuliani.*
42. Giuliano, *Epistole*, 49.
43. *Ibidem*, 29.
44. Émile Lamé, *Julien l'Apostat.*
45. Prudenzio, *Apotheosis*, 453: *Perfidus ille Deo, quamvis non perfidus urbi.*
46. Giuliano, *Lettera a un pontefice*, II.
47. Giuliano, *Contro Eraclio*, 20.
48. Libanio, *Panegirico.*

Capitolo 4 - **L'istruzione pubblica nell'impero romano**

1. Tertulliano, *De anima*, 39.
2. Si veda, sul sistema educativo romano, la sintesi interessante presentata da Ussing, nella relazione intitolata *Darstellung des Erziehungs und Unterrichtswesens bei den Griechen und Römern.*
3. Aulo Gellio, *Noctis acticae*, XV, 11.
4. Cicerone, *De re publica*, IV, 3, 3.
5. Apuleio, *Florida*, 20.
6. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, 13.
7. *Ibidem.*
8. *Digesto*, 4, 5, 2, 8.
9. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, 13.
10. Marziale, XII, 57, 5.
11. Si veda, su questo punto, l'opera di Grassberger, *Erziehung und Unterricht im classischen Alterthum.*
12. Svetonio, *De grammatica*, 3.
13. Per tutto quanto concerne le competenze del grammatico, rimandiamo al primo libro di Quintiliano.
14. Orazio, *Epistole*, I, 39:
«Non ego nobilium scriptorum auditor et ultor
Grammaticas ambire tribus et pulpita dignor».
15. Quintiliano, 1, 2, 1.
16. Svetonio, *De grammatica*, 3.
17. Svetonio, *De grammatica*, 9 e 23.
18. Svetonio, *Iulius*, 42.
19. *Digesto*, XXVII, 1, 6.
20. *Codice teodosiano*, XIII, 3, 1 e 3.
21. Svetonio, *Vespasianus*, 18.
22. Marziale, II, 90.
23. Dionigi, LXXI, 31. Luciano, *Eunuchus*, 3.
24. Lampridio, *Alexander Severus*, 44.
25. Filostrato, *Vite dei sofisti*, II, 2, 2.
26. Allorquando i magistrati di Milano decisero di istituire una cattedra di retorica nella loro scuola, si rivolsero a Simmaco pregandolo di mandare da Roma un giovane degno di quell'incarico. Simmaco inviò sant'Agostino: *Confessioni*, IV, 13.
27. *Codice teodosiano*, XIII, 3, 5.
28. *Codice teodosiano*, XIV, 9, 3; XV, 1, 53.
29. *Codice teodosiano*, VI, 21, 1.
30. *Panegirico*, IV, 5.
31. Simmaco, X, 5.
32. *Digesto*, 4, 5, 8, 4 e 13, 1, 4.
33. San Gerolamo, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, Prol., 5; Sant'Agostino, *De civitate Dei*, XIII, 16.
34. Ausonio, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, 8.
35. Ausonio, *op. cit.*, 16, 19.
36. Ausonio, *op. cit.*, 1, 31.
37. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, 16; *De civitate Dei*, I, 1.

38. Aulo Gellio, V, 4; XIII, 30; XVIII, 4.
39. Petit, *Libanius*, p. 109.
40. Eunapio, *Prohaeresius*.
41. *Ibidem*.
42. Cfr. Petit, *Libanius*, pp. 109 e sgg.
43. Aulo Gellio, VI, 10.
44. Aulo Gellio, II, 2; IX, 8; XV, 1; XVI, 3; XVIII, 5.
45. Aulo Gellio, I, 22; III, 1; XVI, 10.
46. Aulo Gellio, II, 21.
47. Nel detto latino si trova un gioco di parole quasi intraducibile: *Remittere animum quasi ammittere est*.
48. Aulo Gellio, XVIII, 2 e 13.
49. Petit, *Libanius*, p. 24; Sievers, *Das Leben des Libanius*, p. 33.
50. Sant'Agostino, *Confessioni*, III, 3.
51. Sant'Agostino, *Confessioni*, V, 12.
52. *Codice teodosiano*, XIV, 9, 1.
53. Questo concetto viene espresso con grande efficacia da Seneca il Vecchio, quando si rivolge al figlio con le seguenti parole: *Eloquentiae tantum studeas: facilis ab hac ad omnes artes discursus; instruit etiam quos non sibi exercet* (*Controversiae*, II, *Praef.*).
54. Cicerone, *De oratore*, I, 6: *Non potest esse omni laude cumulatus orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus.*
55. Cicerone, *De oratore*, 1, 30: *Subacto mihi ingenio opus est, ut agro non semel arato, sed novato et iterato, quo meliores fetus possit edere.*
56. Quintiliano, I, 4, 5.
57. Quintiliano, II, 1, 2.
58. È verso quest'epoca che la parola *eloquentia* finisce con l'essere applicata a tutti i generi letterari, dai più leggeri ai più seri, tanto da assumere un significato analogo al nostro termine «letteratura». Con questo significato troviamo usata quella parola nel *Dialogo degli oratori*, cap. 10.
59. Plinio, *Epistole*, II, 3, 5.
60. Questo fatto è stato dimostrato ampiamente da Erwin Rohde in *Der griechische Roman*, pp. 295 e sgg.
61. Filostrato, *op. cit.*, II, 10, 8.
62. Quintiliano, I, 12, 18.
63. Quintiliano, II, 20.
64. Tacito, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, 21.
65. Giovenale, XV, 112.
66. Libanio, *Epistole*, 372.
67. Libanio, *Epistole*, 248.

Capitolo 5 - **Il cristianesimo di fronte al sistema educativo romano**

1. Tertulliano, *De idololatria*, 10: *Quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura?*
2. Arnobio, *Adversus nationes*, II, 5.
3. Su Vittorino cfr. sant'Agostino, *Confessioni*, VIII, 5; su Musonio cfr. Filostrato, *Vita Aedes.*; infine, su Proereso, cfr. san Gerolamo, *Chronicon, anno 366*. San Gerolamo racconta che Giuliano aveva proposto a Proereso di non applicare nel suo caso la legge, lasciandogli così la sua cattedra senza condizioni, ma che Proereso rifiutò l'offerta.
4. Socrate Scolastico, *Storia ecclesiastica*, III, 16; Sozomeno, V, 18.
5. Socrate Scolastico, *op. cit.*, III, 16.
6. Lattanzio, *Institutiones Divinae*, V, 1 e 2.
7. San Gerolamo, *Chronicon*.
8. San Gerolamo, *Epistole*, 30.
9. San Gerolamo, *Epistole*, 49.
10. San Gerolamo, *De viris illustribus*, prefazione.
11. Tertulliano, a proposito di ciò che i cristiani possono leggere di proprio, può ben affermare: *Satis nobis litterarum, satis versuum, satis sententiarum, satis etiam canticorum* (*De spectaculis*, 29); nonostante ciò, Tertulliano non intende sostenere che esista una vera letteratura cristiana.

12. Sant'Agostino, *De doctrina christiana*, IV, 4.
13. Sant'Agostino, *De doctrina christiana*, II, 7.
14. *Ibidem*, 18.
15. Sant'Agostino, *De doctrina christiana*, IV, 2.
16. *Ibidem*, 3. Tacito sostiene la stessa opinione nel suo *Dialogo sull'oratoria*. Sant'Agostino, nel suo libro, a più riprese e sempre con grande sagacia ha trattato il problema dell'utilità delle regole dell'oratoria. Cfr. soprattutto II, 31 e IV, 3.
17. Sant'Agostino, *De doctrina christiana*, IV, 7.
18. San Gerolamo, *Adversus Rufinum*, I, 30.

Capitolo 6 - **Il trattato sul *Mantello* di Tertulliano**

1. San Gerolamo afferma espressamente che Tertulliano fu il primo cristiano a scrivere in latino, dopo il papa Vittorio, autore di qualche opuscolo sulla Pasqua, e il senatore Apollonio, che aveva pronunciato un'apologia del cristianesimo dinanzi al Senato (*De viris illustribus*, 53).
2. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, II, 2.
3. Tertulliano, *Apologeticum*, 31.
4. Tertulliano, *De idololatria*, 6.
5. Tertulliano, *De idololatria*, 7.
6. Tertulliano, *De carne Iesu Christi*, 9.
7. Tertulliano, *De idololatria*, 9.
8. Tertulliano, *De idololatria*, 11.
9. Tertulliano, *De idololatria*, 18.
10. Tertulliano, *De spectaculis*, 26.
11. Tertulliano, *De idololatria*, 9.
12. Tertulliano, *De idololatria*, 17.
13. Tertulliano, *De idololatria*, 12.
14. Tertulliano, *De idololatria*, 15.
15. Tertulliano, *Apologeticum*, 35.
16. Tertulliano, *Ad uxorem*, I, 5; *De exhortatione castitatis*, 6.
17. Tertulliano, *Apologeticum*, 38.
18. Un bell'esempio dell'uso del *pallium* si può vedere al museo del Louvre nella statua denominata Pallas di Velletri.
19. Tertulliano, *De exhortatione castitatis*, 7.
20. Di questi «continenti» (*qui se volunt continentium nomine nuncupari*) si fa cenno in una legge di Valentiniano I (*Codice teodosiano*, XVI, 20). Costoro furono evidentemente i predecessori dei monaci dell'Occidente.
21. Tertulliano, *Apologeticum*, 42.
22. Aulo Gellio, IX, 2.
23. Sembra che tutte queste interminabili amplificazioni retoriche fossero un luogo comune nelle scuole. Ne possiamo trovare un esempio nel discorso che Ovidio attribuisce a Pitagora nella parte conclusiva delle sue *Metamorfosi*.
24. Tertulliano, *De testimonio animae*, 1.
25. Tertulliano, *De anima*, 3.
26. Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 1, 7.
27. Cfr. Tertulliano, *De cultu foeminarum*, 1, 2, 5, e *De virginibus velandis*, 12.
28. Apuleio, *Florida*, I, 9; IV, 20.
29. S. Gerolamo, *Adversus Iovinianum*, 1.

Capitolo 7 - **L'*Octavius* di Minucio Felice**

1. Questo manoscritto si trova alla Biblioteca nazionale. L'opera di Minucio costituisce l'ottavo libro del trattato *Adversus nationes* di Arnobio.
2. Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 1.
3. Un'iscrizione dedicata a un certo Minucio Felice è stata rinvenuta a Tebessa (*Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 1964) e, più recentemente, ne è stata trovata un'altra a Cartagine («Bull. arch. du Comité des trav. hist.», 1886, 2, p. 265).
4. Minucio Felice, *Octavius*, 31, *Honores vestros et purpuras recusamus*.
5. Parlando di Frontone, che era nato nel territorio di Cirta, Cecilio lo chiama *Cirten-*

sis noster (*Octavius*, 9), e Ottavio *Fronto tuus* (*Octavius*, 31).
6. *Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 6996 e 7094-7098.
7. Il nome di un Octavius Januarius è stato rinvenuto fra le iscrizioni di Bougie (*Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 1962).
8. Credo — d'accordo con Stieber e Halm — che si debbano correggere le parole *pistorum praecipuus* (al cap. 14), che sono prive di senso, in *christianorum praecipuus*: correzione, questa, che è autorizzata dalla paleografia.
9. Minucio, *Octavius*, 9.
10. Tito Livio, XXXIX, 13 e sgg.
11. Sallustio, *Congiura di Catilina*, 22.
12. *Op. cit.*, 31.
13. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église*, II, 83.
14. Cfr. ad esempio l'uso di *quisque* per *quisquis* (13, 1).
15. Cfr. l'uso molto singolare dell'infinito (1, 3; 17, 2; 16, 11), oppure l'uso della preposizione *de* (7, 2; 19, 4).
16. M. Ebert, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 37 (traduzione francese).
17. Cicerone, *De natura deorum*, III, 2.
18. *Ibidem*, 4: *Rem mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis.*
19. *Ibidem*, 2: *Mihi ita persuasi Romulum auguriis, Numam sacris constitutis fundamenta jecisse nostrae civitatis.*
20. *Ibidem*, 4: *Mihi enim unum satis erat ita nobis maiores nostros tradidisse.*
21. *Ibidem*, 5, 2.
22. *Ibidem*, 12 e 13.
23. *Ibidem*, 13, 4.
24. *Ibidem*, 13, 1: *Quod supra nos nihil ad nos.*
25. *Ibidem*, 5.
26. *Ibidem*, 6, 1: *Nec de numinibus ferre sententiam sed prioribus credere.*
27. *Ibidem*, 13, 15.
28. *Ibidem*, 7, 6: *Dant cautelam periculis, morbis medelam, spem adflictis, opem miseris, solacium calamitatibus*, ecc.
29. *Ibidem*, 6, 3: *Sic dum universarum sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt.*
30. *Ibidem*, 7, 6.
31. *Ibidem*, 11, 2: *Putes eos jam revixisse.* Allo stesso modo Cicerone rappresenta un filosofo mentre espone la sua dottrina con ridicola sicurezza, *tamquam modo ex deorum concilio descendisset* (*De natura deorum*, 1, 8).
32. *Seminudi.*
33. *Ibidem*, 8, 4. Celso, con violenza ancora maggiore, rivolge loro lo stesso rimprovero: «Non si vedono forse nelle fiere — egli afferma — questi vagabondi, ciarlatani, venditori ambulanti mentre si rivolgono alla gente per bene e osano fare i loro giochetti? Ma se da qualche parte vedono un gruppo di bambini, oppure uomini sofferenti o persone prive di istruzione, allora è lì che vanno a piantare i loro trespoli, ad esibire la loro mercanzia, a farsi ammirare. Ma soprattutto i cristiani preferiscono spacciare le loro meraviglie quando riescono ad accalappiare bambini o donne, che hanno capacità intellettive non maggiori delle loro».
34. Cicerone, *De natura deorum*, 16, 1.
35. *Ibidem*, 20, 4: *Quae, si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt.* Questo stesso ragionamento verrà preso a prestito proprio da Minucio per essere usato contro i miracoli cristiani: ironia della storia! (Cfr. Renan, *Vie de Jésus*, introduzione: «Rifiutiamo il soprannaturale per la stessa ragione per cui rifiutiamo l'esistenza dei centauri e degli ippogrifi: semplicemente, non se ne sono mai visti».)
36. *Ibidem*, 26, 9.
37. *Ibidem*, 34, 9: *Satis est etiam in hoc sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare.*
38. *Ibidem*, 34, 2.
39. *Ibidem*, 37, 1.
40. *Ibidem*, 9, 4.
41. *Ibidem*, 39, 2: *Longe de vicinia erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium, aut potuisse terrenum.*
42. *Ibidem*, 16, 5.
43. *Ibidem*, 24, 2. Si veda anche il passo seguente, nel quale non sembra ammessa la necessità della grazia per poter giungere alla verità: *Cum sit veritas obvia, sed requirentibus* (23, 2).

44. *Ibidem*, 32, 3.
45. *Ibidem*, 18, 10: *Aufer additamenta nominum.*
46. *Ibidem*, 35, 4.
47. *Ibidem*, 19, 14.
48. *Ibidem*, 35, 5: *Scurra atticus.*
49. *Ibidem*: *Semper adversus sua vitia facundos.*
50. *Ibidem*, 31, 6.
51. Sallustio, *Congiura di Catilina*, 20.
52. *Ibidem*, 2, 1.
53. *Ibidem*, 20, 1.

Capitolo 8 - **La conversione di sant'Agostino**

1. Sant'Agostino, *Confessioni*, X, 3.
2. Sant'Agostino, *Confessioni*, IX, 10.
3. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, 11.
4. Sant'Agostino, *Contra academicos*, I, 2.
5. Sant'Agostino, *Confessioni*, I, 13.
6. Sant'Agostino, *Confessioni*, II, 2.
7. Sant'Agostino, *Confessioni*, III, 4.
8. Sant'Agostino, *Contra academicos*, I, 8.
9. Sant'Agostino, *Confessioni*, III, 4.
10. Sant'Agostino, *Confessioni*, IV, 2.
11. *Ibidem*, 5.
12. Sant'Agostino, *Confessioni*, VI, 6.
13. Sant'Agostino, *Confessioni*, VII, 9.
14. Sant'Agostino, *Soliloquia*, II, 14 e 26.
15. Se è vero che sant'Ambrogio prestò poca attenzione al giovane professore, sembra tuttavia che egli fosse stato molto colpito dalla madre, che aveva raggiunto il figlio a Milano. Il vescovo aveva notato la pietà ardente di Monica e aveva riferito questo fatto, con molta tenerezza, a suo figlio.
16. Sant'Agostino, *Confessioni*, VIII, 11.
17. *Ibidem*, 12.
18. Verso quell'epoca un editto di Teodosio e di Valentiniano II regolò definitivamente le vacanze per i tribunali dell'impero e, verosimilmente, anche per le scuole. Quelle vacanze comprendevano innanzitutto due mesi alla fine dell'estate, «per evitare il calore della stagione e poter cogliere i frutti dell'autunno, *aestivis fervoribus mitigandis et autumnis faetibus decerpendis*», ed erano poi previsti quindici giorni a Pasqua e tre giorni nel periodo di capodanno. Nel corso dell'anno non si lavorava la domenica e poi nel giorno dell'anniversario della nascita e in quello dell'avvento al potere dell'imperatore e, infine, nella ricorrenza della fondazione di Roma. È interessante osservare come, nonostante gli infiniti cambiamenti verificatisi nel corso di quindici secoli, le ferie siano rimaste pressappoco le stesse.
19. Qualche ora era comunque dedicata alla corrispondenza e proprio allora ebbe inizio quell'opera di sant'Agostino che ci ha dato le mirabili lettere che sono giunte sino a noi: opera che tanta luce proietta sullo spirito dell'epoca (*Contra academicos*, II, 25).
20. *Contra academicos*, I, 15: *Diesque totus tum in rebus rusticis ordinandis, tum in recensione primi libri Virgilii peractus est.* (Cfr. Sant'Agostino, *De ordine*, I, 26.)
21. Sant'Agostino, *Confessioni*, IX, 5.
22. Sant'Agostino, *De ordine*, I, 31.
23. *Ibidem*, I, 21.
24. All'occasione sa anche esibirsi in giochi di parole: *Facilius est errorem definire quam finire* (*Contra academicos*, I, 4).
25. Sant'Agostino, *Contra academicos*, III, 42.
26. Sant'Agostino, *De vita beata*, 35.
27. Sant'Agostino, *Contra academicos*, I, 3: *In philosophiae gremium confugere.*
28. Sant'Agostino, *Contra academicos*, II, 1: *Philosophiae tutissimus iucundissimusque portus.*
29. Sant'Agostino, *Contra academicos*, I, 3.
30. Nelle *Retractiones*.
31. Sant'Agostino non riferisce questo fatto soltanto nel dialogo *Contra academicos* (I,

4), ma lo ripete anche nel trattato *De magistro*. Qui dichiara di aver riprodotto i ragionamenti del figlio Adeodato il quale, a sedici anni, parlava già come un uomo saggio: Agostino afferma che la forza d'animo del figlio gli incuteva timore.

Capitolo 9 - **Elementi sacri e profani nel cristianesimo: il caso di san Gerolamo**

1. Sant'Agostino (*De doctrina christiana*, IV, 14) rileva questo difetto nell'opera di san Cipriano.
2. Sant'Agostino, *Epistole*, 25.
3. All'inizio della sua storia sulla vita di sant'Ilario, egli cita Sallustio e Daniele, Omero e sant'Epifanio.
4. *Epistole*, 34.
5. Cfr. *ibidem*, 35, 5; 49, 15.
6. *Ibidem*, 15.

Capitolo 10 - **Origini della poesia latina cristiana**

1. Fanno eccezione i *Canti sibillini* di origine cristiana. Ma questi sono così poco numerosi e così incerti nell'attribuzione che è possibile non tenerne conto.
2. Cfr. J. E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*: sulle sibille, V, 159 e sgg.; sul *Pastore* di Erma: VI, 401; sui vangeli apocrifi: VI, 495; sulle *Riconoscenze*: VII, 74.
3. Nicolas, *Études sur les évangiles apocryphes*.
4. «È il parlottare noioso di una vecchia comare — afferma Renan — con il tono bassamente familiare di una letteratura per nutrici e servette».
5. Si possono consultare, a proposito di questi drammi liturgici, le *Origines latines du théâtre moderne* di Édélestand Duméril.
6. *Canti sibillini*, V, 483.
7. *Canti sibillini*, II, 320.
8. *Canti sibillini*, VIII, 3.
9. *Canti sibillini*, III, 182.
10. *Canti sibillini*, V, 167.
11. *Canti sibillini*, VIII, 151.
12. *Graeculus esuriens in coelum, iusseris, ibit*.
13. Seneca ha raccontato che una caratteristica dell'Egitto era proprio quella di permettersi impertinenze nei confronti dei suoi governanti, *in contumelias praefectorum ingeniosa provincia* (*Consolatio ad Helviam matrem*, 19, 6); è giunto del resto sino a noi l'aneddoto che racconta come, un giorno, la plebaglia di Antiochia si sia permessa di prendere in giro un imperatore a teatro, in sua presenza.
14. *Canti sibillini*, IV, 127.
15. In questo stesso modo gli stoici descrivevano la fine del mondo: *Sidera sideribus concurrent* (Lucano, 1, 74).
16. *Canti sibillini*, II, 194 e 190.

Capitolo 11 - **San Paolino di Nola**

1. Lettera di san Paolino a sant'Agostino (sant'Agostino, *Epistole*, 25, 2).
2. Sant'Ambrogio, *Epistole*, 58, 3.
3. Sant'Ambrogio, *Epistole*, I, 9.
4. San Gerolamo, *Epistole*, 106.
5. San Gerolamo, *Epistole*, 133.
6. San Gerolamo, *Epistole*, 71.
7. *Sis bonus o felixque tuis!* Questa reminiscenza virgiliana, come si può ben vedere, contiene un gioco di parole sul nome di san Felice. E più di una volta Paolino si concederà giochi di parole analoghi, ad esempio nel verso seguente, nel quale si rallegra con la città di Nola per avere un protettore di tanta rilevanza:

   O felix Felice tuo tibi praesule Nola!
8. San Paolino dice espressamente che era assai rara l'usanza di dipingere nelle chiese riproduzioni di esseri viventi, *raro more*; ma proprio in quell'epoca si andava estendendo l'usanza che diventerà presto comune.

1. Negli ultimi anni sono state pubblicate diverse opere sul poeta Prudenzio. Citerò in particolare quella di Albert Puech, lettore alla Facoltà di lettere di Parigi, intitolata *Prudence. Études sur la poésie latine chrétienne au IVe siècle*. I testi di Brockhaus (*Aur. Prud. Clemens in seinen Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*) e di Roeller (*Der katholische Dicter Prudentius*) si occupano soprattutto della teologia di Prudenzio, che non rientra nel nostro studio.

2. Quintiliano, X, I: *Lyricorum Horatius fere solus legi dignus*.

3. Orazio si rallegra con Pindaro dicendo che egli può creare parole nuove (*Odes*, IV, 2, 10). È evidente quanto gli rincresca di non potersi prendere la stessa licenza.

4. Rilevante è il numero degli inni attribuiti a sant'Ambrogio, ma solo per alcuni abbiamo una certezza di autenticità: si tratta soprattutto di quelli menzionati da sant'Agostino (cfr. Ebert, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 395).

5. Sant'Agostino, *Confessioni*, IX, 6.

6. Negli ultimi inni della raccolta, Prudenzio amplierà la sua prospettiva. Dopo aver scritto inni dedicati alle diverse ore del giorno, ne comporrà alcuni in onore delle feste principali dell'anno. In quello consacrato all'Epifania, si trova la celebre strofa: *Salvete flores martyrum* ecc., che contiene quelli che sono, forse, i versi più conosciuti dell'intera opera di Prudenzio.

7. *Splendent ergo tuis muneribus pater,*
Flammis mobilibus scilicet atria,
Absentemque diem lux agit aemula,
Quam nox cum lacero victa fugit peplo (*Cathemerinon*, V, 25).

8. Si potrebbe pensare, ad esempio, che la seguente strofa, in cui Prudenzio descrive il dissiparsi delle tenebre della notte e la terra nel momento in cui si riveste di brillanti colori al sorgere dei primi raggi del sole, sia stata scritta da un poeta dell'epoca classica:
Caligo terrae scinditur
Percussa solis spiculo,
Rebusque iam color redit
Vultu nitentis sideris (*Cathemerinon*, II, 5).

9. In questo modo si caratterizza, ad esempio, il passo in cui il poeta descrive lo Spirito Santo nel momento in cui entra nel cuore dei fedeli, e lo consacra come suo tempio:
Intrat pectora candibus pudica,
Quae templi vice consecrata rident (*Cathemerinon*, IV, 16).

10. Prudenzio, *Cathemerinon*, VII, 199.

11. Sant'Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae*, 34, 76: *Nolite consectari turbas imperitorum qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt... novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores*.

12. Cfr. sant'Agostino, *Sermoni*, 273, 280, 318, 325.

13. Prudenzio, *Peristephanon*, II, 572.

14. Prudenzio, *Peristephanon*, VI, 42.

15. Prudenzio, *Peristephanon*, II, 107.

16. Prudenzio, *Peristephanon*, X, 201.

17. Prudenzio, *Peristephanon*, III, 90.

18. Prudenzio, *Peristephanon*, VI, 4.

19. Prudenzio, *Peristephanon*, III, 196.

20. Prudenzio, *Peristephanon*, VI, 1.

21. Prudenzio, *Peristephanon*, IV, 71.

22. Prudenzio, *Contra Symmachum*, II, 550.

23. *Ibidem*, 610.

24. Claudiano, *De consulatu Stilichonis*, 150.

25. Rutilio Namaziano, *De reditu suo*, 63.

26. Prudenzio, *Peristephanon*, II, 529.

27. *Ibidem*, 517.

28. Prudenzio, *Contra Symmachum*, II, 634.

29. Claudiano, *De bello getico*, 635.

30. Prudenzio, *Contra Symmachum*, II, 731.

1. Prudenzio, *Contra Symmachum*, I, 633: *Romani decus eloquii, cui cedat et ipse Tullius.*
2. Simmaco, *Epistole*, IV, 34. Traggo le citazioni di questo vocabolario dall'eccellente edizione curata da Otto Seeck, che fa parte dei *Monumenta Germaniae historica.*
3. Simmaco, *Epistole*, II, 48.
4. Mommsen pensa che le lettere scambiate tra Plinio e Traiano costituissero una raccolta isolata e indipendente, ma possiamo ritenere con certezza che nell'epoca in cui fu pubblicato l'epistolario di Simmaco quelle lettere fossero già state riunite, sotto forma di libro decimo, al grosso dell'epistolario di Plinio.
5. Simmaco, *Epistole*, V, 86.
6. Fanno eccezione, naturalmente, i rapporti indirizzati agli imperatori (*Relationes*), che sono contenuti nel libro decimo. In questo caso Simmaco era costretto a sviluppare ampiamente il discorso: doveva infatti informare il principe su tutto ciò che accadeva a Roma.
7. Simmaco, *Epistole*, I, 15. Anche Plinio si lamentava del fatto che ai suoi tempi gli affari pubblici avessero un'importanza minore che ai tempi di Cicerone; e questa situazione lo affligge, tanto che egli prova stizza nel sentirsi ridotto a dover chiedere ai suoi corrispondenti che cosa fanno e come stanno: «*Quousque illa vulgaria: et tu quid agis? ecquid commode vale?*» (14, 20). In mezzo a queste banalità, al contrario, Simmaco si trova perfettamente a suo agio.
8. Simmaco, *Epistole*, VI, 48: *Quae ad urbem pertinent indiculi cohaerentis lectione noscetis.*
9. *Ibidem*, 26.
10. Simmaco, *Epistole*, VIII, 23.
11. Simmaco, *Epistole*, I, 45.
12. *Ibidem*, 50.
13. Possiamo vedere molto bene l'importanza che Simmaco attribuiva all'etichetta laddove, riferendosi a quei piccoli scambi di corrispondenza nei quali spesso ci si accontentava di inviare un saluto, li chiama *salutationis religiosa gravitas* (*Epistole*, VI, 13).
14. Simmaco, *Epistole*, VI, 55: *per hominem meum.*
15. Simmaco, *Epistole*, VIII, 2.
16. È quella che Simmaco chiama molto giustamente *perpetua cura dandae reddendaeque salutis.*
17. Simmaco, *Generales litterae*, II, 35.
18. Cfr., su questo punto, Lécrivain, *Le Sénat romain depuis Dioclétien.*
19. Simmaco, *Epistole*, I, 13.
20. *Ibidem*, 95.
21. *Ibidem*, 13.
22. Plinio, *Panegirico*, 72, 74.
23. Simmaco, *Epistole*, IV, 8.
24. Simmaco, *Epistole*, IX, 126.
25. Da queste affermazioni di Simmaco risulta evidente, ancora una volta, quanta ragione avesse Giovenale quando diceva che ormai il popolo romano chiedeva ai suoi padroni soltanto pane e giochi pubblici (*panem et circenses*).
26. Simmaco, *Epistole*, X, 6.
27. *Ibidem*, 9.
28. Olimpiodoro (citato da Seeck, p. XLVI), *De Symmachi vita.*
29. Simmaco, *Epistole*, V, 59.
30. Simmaco, *Epistole*, IV, 72.
31. *Ibidem*, 58, 59, 63; IX, 12.
32. Simmaco, *Epistole*, IX, 20, 20.
33. Simmaco, *Epistole*, V, 56.
34. Simmaco, *Epistole*, IX, 15.
35. Simmaco, *Epistole*, VI, 42.
36. Simmaco, *Epistole*, II, 26.
37. Simmaco, *Epistole*, VI, 43.
38. Codice teodosiano, XV, 12, p. 1.
39. Simmaco, *Epistole*, X, 47.
40. Di queste visite mattutine parlerà anche Orienzio (II, 100).
41. Si veda, a proposito di questi cortei che invadono le strade, Ammiano Marcellino, XIV, 6, 16.

42. Simmaco, *Epistole*, VI, 32: *Frequentia quae sola Romae honorabilis judicatur*.
43. Simmaco, *Epistole*, II, 82.
44. *Ibidem*, 91: *Humanitatis interest commendationem deferre voscentibus*.
45. Plinio il Giovane, *Epistole*, I, 11.
46. Simmaco, *Epistole*, IX, 127.
47. Simmaco, *Epistole*, VIII, 40.
48. Simmaco, *Epistole*, I, 1, 2 sgg.
49. *Ibidem*, 14, 23.
50. *Ibidem*, 15.
51. Plinio il Giovane, *Epistole*, II, 3.
52. Simmaco, *Epistole*, VII, 91.
53. In un'iscrizione egli viene chiamato *historicus disertissimus* (*C.I.L.*, VI, 1782).
54. Cfr. O. Seeck, *Introd.*, p. LXXVII.
55. Simmaco, *Epistole*, XI, 88: *senex Garumnae alumnus*.
56. Simmaco, *Epistole*, IV, 34.
57. *Ibidem*, 66: va ricordato tuttavia che quei discorsi gli erano stati richiesti espressamente da Eufrasio.
58. Simmaco, *Epistole*, III, 74.
59. Si tratta dello stesso Bauto in onore del quale sant'Agostino compose un panegirico all'epoca in cui era professore a Milano.
60. Simmaco, *Epistole*, III, 66.
61. Simmaco, *Epistole*, IV, 16: *Inter praecipua gaudiorum numero litteras tuas*.
62. Ammiano, XIV, 6; XXVIII, 4.
63. Ammiano, XIV, 6, 18.
64. *Ibidem*, 6, 7.
65. San Gerolamo, *Translatio libri Didymi de Spiritu Sancto*.
66. San Gerolamo, *Epistole*, 46.
67. San Gerolamo, *Epistole*, 22.
68. Simmaco, *Epistole*, IV, 74.
69. Simmaco, *Epistole*, VII, 46: *Suscipe, oro, benefaciendi provinciam, quae hominum merita Deo applicat*.
70. Simmaco, *Epistole*, IX, 146.
71. *Ibidem*, 49.
72. Simmaco, *Epistole*, VII, 48, 116, 124.
73. Simmaco, *Epistole*, VI, 70: *In aevum mansura*.
74. Simmaco, *Epistole*, I, 20: *Iter ad capescendos honores saepe litteris promovetur*.
75. *Ibidem*, 43.
76. Simmaco, *Epistole*, III, 43.
77. Simmaco, *Epistole*, II, 22.
78. Simmaco, *Epistole*, VI, 74.
79. Simmaco, *Epistole*, V, 63.
80. Si veda, a questo proposito, quanto egli riferisce sulla curia di Formia (*Epistole*, IX, 136).
81. Simmaco, *Epistole*, I, 5: *Hic usus in nostram venit aetatem, ut rus, quod solebat alere, nunc alatur*; cfr. anche, VI, 81; IX, 40 e, infine, VII, 125: in quest'ultimo brano, una proprietà agricola viene chiamata *res non tam reditu ampla quam censu*.

Capitolo 14 - **Gli avversari del cristianesimo**

1. Sant'Agostino, in *De civitate Dei* (V, 25), parla delle diverse risposte che i pagani avevano dato al suo libro e approva la decisione delle autorità di non permettere che esse circolassero. È noto che gli imperatori vietarono, con la sanzione della pena di morte, i libri di Porfirio e di Ario (*Codice teodosiano*, XVI, t. 65).
2. Cfr., a proposito del *Dialogo di Asclepio*, l'articolo di Bernays, *Monatsb. der Acad. zu Berlin*, 1871, p. 500. Questo dialogo è contenuto nelle opere di Apuleio, ma palesemente non gli appartiene.
3. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, VIII, 23 e sgg.
4. Rutilio Namaziano, *De reditu suo*: *Infelix putat illuvie coelestia pasci!*, 523.
5. Macrobio, *Saturnalia*, prefazione, 4.
6. *Vetustatis promptuarium* (*Saturnalia*, I, 4).
7. Seneca, *Epistole*, 18, 1.

8. *Incautus animus* (Simmaco, *Epistole*, VI, 7).
9. Nell'edizione da lui curata dell'opera di Macrobio, Jan avanza l'ipotesi che Evangelo potesse essere un cristiano. È una cosa che non credo possibile, soprattutto quando vediamo questo personaggio scagliarsi contro gli schiavi e pretendere che essi non possano avere nessun posto nelle cerimonie religiose (*Saturnalia*, I, 2). Si tratta in realtà di uno scettico, un attaccabrighe, e si può rilevare come l'orrore che egli suscita dimostri ampiamente come in quel tipo di società non ci fosse alcun posto per lo scetticismo.
10. Macrobio, *Saturnalia*, I, 17, 2: *Cave aestimes poetarum gregem, cum de dis fabulantur, non ab adytis philosophiae plerumque mutuari.*
11. *Vetustas adoranda est* (*Saturnalia*, III, 14, 2).
12. Macrobio, *Saturnalia*, I, 18, 8.
13. Tacito, *Annales*, XV, 44: *Unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur.*
14. Plinio il Giovane, *Epistole*, X, 96: *Nihil inveni quam superstitionem pravam immodicam.*
15. Plinio il Giovane, *Panegirico*, IV.
16. Plinio il Giovane, *Epistole*, III, 18.
17. Plinio il Giovane, *Panegirico*, V, 14: *Fronto romanae eloquentiae non secundum sed alterum decus.*
18. *Ibidem*, 4: *Caesare stante dum loquimur.*
19. Plinio il Giovane, *Panegirico*, VII, 1.
20. *Ibidem.*
21. Plinio il Giovane, *Panegirico*, X, 3.
22. Sant'Agostino, quando era professore a Milano, pronunciò il panegirico di Bauto, che era console della città; anche i vescovi, quando raggiunsero una posizione di rilevanza politica, ebbero i loro adulatori che scrivevano panegirici in loro onore.
23. Libanio, *Epistole*, 175.
24. Brandt, *Eumenius von Augustodunum.*
25. Cfr., per questo tipo di giudizi, Ampère, *Histoire de la littérature française.*
26. Giuliano, *Panegirico di Costanzo*, I.
27. Nazario, *Panegirico*, X, 5: *Existimare de principibus nemini fas est.*
28. Henzen, 5580.
29. *Codice teodosiano*, XV, 4, 1, con le annotazioni di Godefroy.
30. *Panegirico*, IX, 2: *Habes profecto aliquod cum illa mente divina Constantine, secretum.* (L'autore tradurrà spesso col termine «provvidenza» la *mens divina* latina, cosa forse discutibile. [*N.d.T.*])
31. *Panegirico*, IX, 13: *Deus mundi creator domine.*
32. Drepanio Pacato, *Panegirico*, XIII, 32.
33. Nazario, *Panegirico*, XI, 7.
34. *Panegirico*, IX, 26: *Quam ob rem te, summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti, quem enim te dici velis scire non possumus.*
35. Simmaco, *Epistole*, X, 3.
36. Sant'Agostino, *Epistole*, 16. A questa lettera possiamo accostare quella di Nettario (*Epistole*, 103) il quale, parlando della vita eterna, alla quale tutti debbono aspirare, afferma che tutte le religioni della terra tendono a quel fine per strade diverse; la lettera di Longiniano (*Epistole*, 234), poi, sembra scritta da un cristiano.
37. Questo atteggiamento è ben dimostrato dalle lettere di Simmaco e dall'opera di Ammiano Marcellino, nelle quali tante superstizioni puerili si mescolano a teorie assai elaborate su Dio e sulla Provvidenza.
38. Libanio, *Pro templis.*

Capitolo 15 - **L'*affaire* dell'altare della Vittoria**

1. San Gerolamo, *Adversus Iovinianum*, II, *sub finem*, ed *Epistole*, 107: *ad Laetam.*
2. Uno degli ultimi storici che si sono occupati di questa epoca, Schultze, all'inizio del suo libro *Geschichte des Untergangs der griechischrömischen Heidentums* ritorna sulla questione, riprendendo il tentativo già fatto da Gibbon. Cerca così di calcolare il numero dei cristiani presenti nell'impero all'epoca dell'avvento di Costantino e ricava una valutazione in base al numero dei vescovi presenti ai concili delle diverse province. Ma anche supponendo che nessuno di loro fosse assente, non si può ritenere legittimo il procedimento consistente nel ricavare il numero dei fedeli dal numero dei vescovi. C'era

un vescovo sia nelle grandi che nelle piccole città e il numero dei cristiani non poteva essere lo stesso.

3. Cfr. *Corp. Inscr. Lat.*, VI, 1652-1671.

4. L'opuscolo *Curiosum urbis* conta 423 templi. Oggi a Roma esistono circa 400 fra chiese e cappelle. Le città dell'Italia antica, probabilmente, assomigliavano più di quanto non pensiamo a quelle di oggi. Marco Aurelio scriveva, ad esempio, a Frontone: «Abbiamo visitato Anagnia; è una cittadina dove si trovano molti ricordi dell'antichità, e soprattutto un numero incredibile di edifici religiosi e di superstizioni di ogni genere. Non esiste una sola strada dove non si trovi un tempio, un santuario o una cappella» (IV, 4). Non sembra di vedere l'attuale città di Anagni?

5. Lattanzio (V, 20) mette in evidenza come i sacerdoti pagani non abbiano difeso i loro dèi.

6. Cfr. cap. 13.

7. Ammiano, XVI, 10.

8. Simmaco, *Epistole*, X, 3, 7.

9. Cfr. cap. 2.

10. Ammiano, XXIII, 3, 7.

11. Macrobio, *Saturnalia*, III, 6; Servio, VIII, 271.

12. *Corpus Inscr. Lat.*, VI, 749 e sgg.

13. San Gerolamo, *Epistole*, 107.

14. *Corpus Inscr. Lat.*, VI, 500: *Conservatoribus suis.*

15. *Ibidem*, 499: *Animae suae mentisque custodibus.*

16. *Ibidem*, 510: *In aeterum renatus.*

17. *Ibidem*, VI, 512.

18. Sant'Agostino, *De divinitate daemonum*, X, 16.

19. *Codice teodosiano*, IX, 16, 9.

20. Ammiano, XXX, 9.

21. *Codice teodosiano*, XVI, I, 1.

22. *Ibidem*, IX, 40, 8.

23. *Ibidem*, XIV, 3, 11.

24. *Ibidem*, XII, 1, 59. XVI, 2, 17, 18 e 19.

25. *Ibidem*, XIII, 1, 5.

26. *Ibidem*, XVI, 2, 20.

27. *Ibidem*, X, 1, 8.

28. *Ibidem*, XVI, 10, 21.

29. *Ibidem*, IX, 16, 9.

30. Simmaco, *Epistole*, X, 10.

31. Non si può dubitare che a quel tempo si facessero molti tentativi per *laicizzare* l'antico culto. Cfr. su questo punto Th. Mommsen, *Sächs. Gesellsch. d. Wissensch*, 1850, pp. 62 e sgg.; De Rossi, *Bollettino* 1865, pp. 1 e sgg. L'imperatore Teodosio permette che venga tenuto aperto un tempio nell'Osroene, nel quale si trovavano molte belle statue, a condizione che non si compiano sacrifici e che vi si celebri la cerimonia dei *vota* in onore dell'imperatore, il 3 gennaio di ogni anno (*Codice teodosiano*, XVI, 10, 8).

32. Si possono trovare tracce di queste mescolanze fra religioni diverse in sant'Agostino: *Enarrationes in Psalmos*, XL, 3; XLIII, 3 ecc.

33. Si veda a questo proposito la legge di Onorio che vietava la distruzione degli oggetti d'arte che si trovavano nei templi (*Codice teodosiano*, XVI, 10, 15).

34. Questo aneddoto, che è già stato contestato dal Tillemont, mi sembra assai dubbio.

35. Cfr. O. Seeck, *De Symmachi vita*, LIII.

36. *Ibidem*.

37. *Corp. Inscr. Lat.* XVI, 754.

38. San Gerolamo, *Contra Ioannem libros.*

39. Macrobio, *Saturnalia*, I, 17, 1.

40. *Corp. Inscr. Lat.*, XVI, 1779.

41. Simmaco, *Epistole*, II, 50.

42. *Ibidem*, 53.

43. *Ibidem*, 18.

44. Simmaco, *Epistole*, X, 4.

45. Simmaco, *Epistole*, II, 36.

46. Simmaco, *Epistole*, IX, 147, 148.

47. Simmaco, *Epistole*, II, 7.

48. Simmaco, *Epistole*, I, 51.

49. *Ibidem*, 64 e 68.
50. Sant'Ambrogio, *prima risposta.*
51. Il caso voleva che in quel momento le più alte cariche dello Stato fossero occupate da pagani: Pretestato era console designato, Flaviano prefetto del pretorio d'Italia, Simmaco prefetto di Roma. Seeck ritiene, a ragione, che quella circostanza possa aver incoraggiato il Senato a tentare una nuova iniziativa presso l'imperatore.
52. Fin dal tempo di Diocleziano si era venuta stabilendo la regola che, anche quando si parlava davanti a un solo principe, si doveva fingere di rivolgersi a tutti. Questa finzione aiutava a credere che l'impero — per quanto diviso fra diversi imperatori — non avesse perduto la sua unità.
53. Secondo l'editto di Graziano i templi dovevano essere privati soltanto dei beni immobili (*praedia*). Era invece loro concesso di accettare doni in denaro. Sant'Ambrogio sostiene nel caso specifico che quella possibilità era stata vietata alla Chiesa dalle ultime leggi.
54. Il povero Eugenio si trovò in una situazione molto imbarazzante: era un cristiano e non voleva scontentare i vescovi. D'altro canto era sostenuto dai pagani e contava sull'appoggio del Senato. Quando i senatori vennero a chiedergli di restituire ai templi il denaro che era stato loro tolto, cercò di cavarsela consegnando quel denaro direttamente ai senatori. In questo modo sperava di placare le loro lamentele e nello stesso tempo poteva sostenere di fronte ai vescovi di non aver restituito nulla agli altari degli dèi.

Capitolo 16 - **La *Città di Dio* di sant'Agostino**

1. *Codice teodosiano*, XVI, 5, 6: *Unius et summi Dei nomen ubique celebretur.*
2. *Ibidem*, 1, 2.
3. *Ibidem*, 5, 65. Fra quei decreti possiamo citare la legge di Teodosio che vieta discussioni pubbliche sulle questioni religiose (*ibidem*, 80, 4, 2).
4. *Ibidem*, 10, 7.
5. *Ibidem*, 10, 9.
6. Tillemont afferma che quel discorso risale all'anno 384, mentre Godefroy lo data all'anno 387. Quest'ultima datazione mi sembra preferibile.
7. *Codice teodosiano*, XVI, 10, 10.
8. *Ibidem*, 10, 12: *Nullus omnino ex quolibet genere, ordine*, ecc.
9. *Ibidem*: *In nullo penitus loco.*
10. San Gerolamo, *Adversus Iovinianum*, II, 38. Prudenzio (*Contra Symmachum*, I, 545 e sgg.) fa risalire la conversione dei Romani alla visita che Teodosio avrebbe compiuto a Roma nell'anno 389, dopo la sconfitta di Massimo: ma quella visita viene da alcuni contestata. Cfr., su tutte queste questioni, Rossi, in «Bulletin d'Archeologie chrétienne», 1866, pp. 52 e sgg.
11. *Codice teodosiano*, XVI, 10, 22: *Paganos qui supersunt* (*quamquam iam nullos esse credamus*) ecc.
12. Sant'Agostino, *Sermo de urbis excidio.*
13. San Gerolamo, *Commentarii in Ezechielis librum*, prol.
14. Claudiano, *De bello getico*, 647.
15. Tito Livio, XVII, 9.
16. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IV, 26.
17. Tertulliano, *Apologia*, 40.
18. Lucrezio, alla fine del suo secondo libro, in versi di mirabile melanconia, ha sostenuto le stesse idee che ritroveremo nell'opera di san Cipriano. Anch'egli diceva che la linfa della terra si era esaurita e che questa non riesce più a produrre le messi che nascevano fin dai tempi dell'origine del mondo. Poi descrive il vecchio lavoratore dei campi che, scuotendo la testa, racconta le sue pene e invidia la sorte dei suoi padri; e, infine, Lucrezio annuncerà che la vecchia macchina del mondo, logorata dagli anni, finirà per cadere.
19. Lattanzio, *Divinae institutiones*, V, 8.
20. Sant'Agostino, *Sermo*, 296.
21. *Ibidem*, 106, 12.
22. Sant'Agostino, *Epistole*, 154.
23. Orosio, *Praef.*, 10.
24. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, II, 43.
25. Negli stessi sermoni di sant'Agostino si trovano tracce di questo malcontento. Spesso

egli si opponeva all'impazienza di quei fedeli che chiedevano la chiusura dei templi, la proibizione dei sacrifici, la distruzione degli idoli. In realtà sant'Agostino auspicava le stesse cose, ma chiedeva che si attendessero gli ordini delle autorità (*Sermo*, 62).

26. Sant'Agostino, *De divinatione daemonum*, 14.
27. Libanio, *Pro templis*.
28. Sant'Agostino, *Enarrationes in psalmos*, XXVI, 19.

Capitolo 18 - **Il cristianesimo è responsabile della rovina dell'impero?**

1. Tito Livio, IV, 4.
2. Tacito, *Annali*, XIV, 43.
3. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, III, 12.
4. Sant'Agostino, *Epistole*, 152 e 153.
5. Ammiano Marcellino, XXII, 5.
6. Minucio Felice, *Octavius*, 31.
7. Tertulliano, *Apologeticum*, 38: *Nec ulla magis res aliena quam publica.*
8. *Ibidem*, 37.
9. Seneca, *Epistole*, 55.
10. *Corp. Inscr. Lat.*, II, 1963.
11. Già Plinio il Giovane (*Epistole*, X, 114) parlava di coloro che erano stati nominati decurioni contro la propria volontà.
12. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 7.
13. Cfr. cap. 6.
14. Tertulliano, *De exhortatione castitatis*, 6.
15. San Gerolamo, *Epist. ad Heliodorum*, 14.
16. Sant'Ambrogio, *De exhortatione virginitatis*, 7, 24.
17. Sant'Ambrogio, *De virginibus*, 1, 34.
18. Sant'Ambrogio, *De exhortatione virginitatis*, 7, 36.
19. Sant'Ambrogio, *De virginibus*, 10, 57.
20. Seneca, *De matrimonio* (ed. Haase, p. 429). Del resto anche sant'Ambrogio pensava che una giovane deve accettare ad occhi chiusi il marito che le viene presentato dai genitori: *Non est virginalis pudoris eligere maritum* (*De Abraham*, 1, 9).
21. San Gerolamo, *Epistole*, 54.
22. Cfr. cap. 11.
23. San Gerolamo, *Epistole*, 39.
24. *Codice teodosiano*, XII, 1, 63.
25. *Codice teodosiano*, XVI, 1.
26. Gioviniano sosteneva l'opinione secondo cui tanto le vergini quanto le donne sposate hanno uguali meriti davanti a Dio se le loro opere non creano differenza fra di loro, e aggiungeva che non è certo meglio astenersi dal mangiare la carne piuttosto che farne un uso moderato, rendendo grazie a Dio per quel dono. Vigilanzio attaccava violentemente il celibato dei sacerdoti e il culto delle reliquie. Sembra quasi di poter dire che, in questo scorcio del IV secolo, appaia un primo annuncio della futura Riforma e del suo capo Lutero.
27. Lucano, *Pharsalia*, I, 24.
28. Tacito, *Annali*, III, 25.
29. *Codice teodosiano*, XI, 28, 2.
30. Costanzo Cloro, *Panegirico*, V, 8 e sgg.
31. Sant'Agostino, *Epistole*, 135.
32. Cfr. il *De corona* di Tertulliano.
33. San Paolino, *Epistole*, 18.
34. Sant'Agostino, *Epistole*, 128.
35. *Ibidem*, 189.
36. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, I, 21 e 26.
37. Tacito, *Annali*, 1, 16.
38. Tacito, *Annali*, III, 40.

Post-fazione

1. Nel volume *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*,

Oxford University Press, London 1963 (trad. ital.: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi 1968, a cura di Arnaldo Momigliano), che raccoglie i testi di un corso di conferenze svolte da diversi studiosi, nel 1959, presso l'Istituto Warburg di Londra, Gaston Boissier risulta nominato una sola volta, in nota, senza commento e senza analisi di merito, assegnato al ruolo di semplice erudito.

2. Da Heinrich Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München 1949 (trad. ital.: *Elementi di retorica*, Il Mulino, 1969, a cura di Lea Ritter Santini, pp. 16-17).

3. Il *discorso di ri-uso* è un discorso che viene tenuto in tipiche situazioni (solenni, celebrative) periodicamente o irregolarmente, dallo stesso oratore o da oratori che cambiano: esso mantiene la sua «usabilità» per dominare, una volta per tutte, queste situazioni tipiche (all'interno di un ordine sociale che si presume costante).

Ogni società di una certa forza e intensità conosce questi discorsi di ri-uso che sono strumenti sociali per il mantenimento cosciente della pienezza e della continuità dell'ordine sociale e spesso anche del carattere necessariamente sociale dell'umanità in generale.

Si possono distinguere tre tipi di discorso di ri-uso (nell'Antico Testamento, per esempio, si presentano ancora assai uniti):

1) leggi come norme giuridico-sacrali (liturgiche) e profano-sacrali;

2) formule destinate ad assicurare la realizzazione e la validità giuridica degli atti di diritto sacrale (liturgico) e profano. Queste formule appaiono mitigate nel loro carattere giuridico, come

3) discorsi fissati per una ripetibile evocazione di atti, socialmente importanti, di coscienza collettiva. Questi testi corrispondono a quanto, in società di ordine sociale più libero, si presenta come «letteratura» e «poesia».

Il ri-uso rende necessaria la conservazione dei discorsi nella memoria di un quadro di funzionari incaricati oppure nella scrittura. Questa conservazione determina una «tradizione dei discorsi di ri-uso» che per la letteratura e la poesia diventa la «tradizione letteraria».

Data la vastità del lavoro di Boissier, si è ritenuto opportuno operare una certa riduzione nelle parti più ridondanti, senza intaccare però, nel suo spirito e nel suo senso, l'integrità complessiva dell'opera.

INDICE DEI NOMI

INDICE

Abbiamo pubblicato:

Henry Kissinger, *Gli anni della Casa Bianca*.
Henry Kissinger, *Anni di crisi*
Alexander Haig, *Alla corte di Reagan*
Pietro Nenni, *Tempo di guerra fredda*. Diari 1943-1956
Pietro Nenni, *Gli anni del centro-sinistra*. Diari 1957-1966
Pietro Nenni, *I conti con la storia*. Diari 1967-1971
Bettino Craxi, *Il progresso italiano* (2 voll.)
Arturo Gismondi, *Alle soglie del potere*
Nick Tosches, *Il mistero Sindona*
John T. Noonan Jr., *Ungere le ruote* (vol. I)
John T. Noonan Jr., *Mani sporche* (vol. II)
Armando Valladares, *Contro ogni speranza*
Harrison E. Salisbury, *La vera storia della Lunga Marcia*
Italo Pietra, *Mattei la pecora nera*
Fernando Mezzetti, *Gorbaciov la trama della svolta*
Francesco Forte, *Il controllo del potere economico*
Tad Szulc, *Fidel, il caudillo rosso*
Ota Šik, *Risveglio di primavera*. Ricordi 1941-1988

Finito di stampare per conto della SugarCo Edizioni S.r.l.
dalla New Press - Como
Fotocomposizione Folino - Milano
Marzo 1989